Die

Theologie der Concordienformel

historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet

von

Dr. Fr. H. R. Frank,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

II.

Die Artikel von der Gerechtigkeit des Glaubens, von den guten Werken, vom Gesetz und Evangelium und vom dritten Brauch des Gesetzes.

Erlangen,
Verlag von Theodor Blaesing.
1861.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

III.

De iustitia fidei.

Weder die römische Lehre von der Rechtfertigung, wie sie im Gegensatz auch zu der lutherischen auf dem Tridentinischen Concil ihren Abschluss gefunden[1]), noch die Verirrung Schwenckfelds und der ihm verwandten Mystiker, welche gegen die „historische Justification und den historischen Vernunftglauben“ der Lutheraner ankämpften[2]), noch endlich die verschiedene Stellung und Betonung, welche von den Lehrern der reformirten Kirche consequenter Weise dem Lehrsatze von der Rechtfertigung gegeben werden musste[3]), konnte an und für sich der Concordienformel hinreichende Veranlassung sein, das in sämmtlichen früheren Bekenntnissschriften entwickelte Dogma von der Gerechtigkeit aus dem Glauben zu erneuerter Darstellung zu bringen. Denn, um mit dem letzteren Punkte zu beginnen, so finde ich nicht, dass das Bewusstsein von dem Hinübergreifen der anerkannten Lehrunterschiede zwischen reformirter und lutherischer Kirche auch auf das vorliegende Gebiet den Confessoren innegewohnt[4]), und die beim Marburger

Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli desfalls hervorgetretenen Differenzen hatten schon damals ihre Erledigung gefunden [5]). Dagegen war man sich lutherischerseits allerdings des Gegensatzes, welcher zwischen der häretisch-mystischen Auffassung der Justificationslehre und der lutherisch-kirchlichen obwaltete, vollkommen bewusst [6]), indessen da ausgesprochener Massen die Tendenz der Concordienformel nicht dahin ging, sich mit den mannigfachen Häresien der damaligen Zeit auseinander zu setzen, vielmehr darauf sich beschränkte, durch Veststellung des evangelischen Consensus der Verunglimpfung der Römischen, als würden unter den Lutherischen nicht zwei Prädicanten gefunden, welche in allen und jeden Artikeln der Augsburgischen Confession einig seien, thatsächlich entgegen zu treten [7]), so konnte man von der Erwähnung und Bekämpfung der fraglichen Irrlehren um so mehr Umgang nehmen, als dieselben „einhellig von allen Kirchen Augsburgischer Confession verdammt worden" waren [8]) und ihre Widerlegung ohnedies mit jener der Osiander'schen Häresie im Wesentlichen zusammenfiel. Ungleich näher war durch bestimmte Rücksichtnahme auf die Interimistischen Streitigkeiten, als durch welche die Einigkeit in dem Lager der evangelischen Theologie gestört worden war, die Negativa des Bekenntnisses den Lehrsätzen der katholischen Kirche gerückt, und wenn es überall die Natur jenes evangelischen Fundamentaldogmas ist, dass die Verirrungen von dem-

selben, obschon in sich selbst mannigfachen Ursprungs und verschiedener Gestaltung, zumeist nach der Richtung der römischen Theologie decliniren, so begründet sich hierdurch jene Fassung der Bekenntnissaussagen, wornach sie, statt nur im Einzelnen den heimischen Verfehlungen sich entgegenzustellen, dieselben vielmehr unter die gesammte Kategorie der Werklehre zusammennehmen und eben damit in ihrer Unevangelicität erweisen.

Allerdings waren manche der seit Luthers Tode über den Sinn der Rechtfertigungslehre entstandenen Streitigkeiten sei es durch die inzwischen veränderten äusseren Verhältnisse sei es durch das Ableben ihrer Urheber in den Hintergrund getreten, und es galt jedenfalls auch den in unserm Artikel besprochenen Controversen, wenn gegen das Torgische Buch mehrfach der Vorwurf erhoben wurde, es seien darin frühere nun fast vergessene und seit Jahren beigelegte Zwistigkeiten unnützer und bedenklicher Weise wieder hervorgezogen [9]). Aber abgesehen davon, dass das Nachlassen des öffentlichen Kampfes hinsichtlich einzelner Fragen an sich noch keineswegs als Beweis der Einigung in der evangelischen Wahrheit betrachtet werden konnte, so war es gerade ein Zeichen des nicht vergeblichen und unfruchtbaren Ausgangs jener wie es schien für die Kirche verhängnissvollen und von den Gegnern mit Wohlgefallen wahrgenommenen inneren Kämpfe, dass man nun in der Lage war, den Ertrag derselben symbolisch zu

fixiren und nicht ferner im Zweifel zu lassen, wie die Kirche kraft der Continuität ihrer Lehrentwickelung zu ihnen stehe.

Schon aus der bezeichneten Sachlage lässt sich schliessen, dass die Aufgabe der Confessoren in diesem Stücke weniger schwierig zu lösen war als bei der Formulirung der beiden vorausgehenden Artikel. In der That warf sich die Kritik der das Confessionsproject beurtheilenden Gutachten in der Regel auf andere Lehrpuncte als auf jenen von der Rechtfertigung, hinsichtlich dessen man höchstens den Wunsch schärferer Bestimmungen, z. B. über den Unterschied zwischen *iustificatio* und *vivificatio*[10]) oder über den Gegensatz gegen Osiander[11]) nirgends aber eine wesentliche Differenz verlautbarte[12]), und die Abänderungen und Zusätze, welche die früheren Confessionsentwürfe in der schlüsslichen Redaction zu Bergen erfuhren, waren verhältnissmässig wenige und unbedeutende.

Es will aber bemerkt sein, dass die Concordienformel der Gesammtheit der von ihr berührten und widerlegten Häresien jenen urevangelischen Satz, dessen Tragweite wir schon in den früheren Artikeln erkannt haben, entgegenstellt, es sei in diesem Hauptstück der ganzen christlichen Lehre vor Allem die Intention der Schrift vestzuhalten, dass den erschrockenen Gewissen der rechte Trost und dem Verdienste Christi sowie der Gnade Gottes die gebührliche Ehre gegeben werde[13]).

Man ersieht hieraus und weiterhin aus der Einordnung des Osiander'schen Justificationsbegriffs in den römischen [14]), dass man den ersteren seinem Wesen nach als auf gleicher Linie mit dem letzteren und dem ihm verwandten Interimistischen gelegen erkannte und darum auch von dem gleichen Gesichtspunkte aus die Abirrung desselben von der evangelischen Wahrheit würdigte. Und die Concordienformel war hiermit in vollem Rechte. Es verhält sich mit der Stellung Osianders zum Katholicismus ähnlich wie mit jener Strigels zum Pelagianismus. Das Katholisirende der Osiander'schen Doctrin und zwar nicht blos in der Bestimmung des Wortsinnes von *iustificatio*, sondern in der gesammten Auffassung des Vorganges der Rechtfertigung selbst erkannten nicht blos gleichzeitig die Hauptvertreter der noch in sich selbst gespaltenen evangelischen Gegner [15]), sondern hat auch neuerdings der bedeutendste Vertreter katholischer Symbolik bestätigt [16]).

Allerdings beruht der wesentliche Unterschied der Osiander'schen und der römischen Rechtfertigungslehre vorerst in dem, dass die *iustitia Dei essentialis* nicht sowohl identisch ist mit der *iustitia infusa* als vielmehr zu dieser sich verhält wie die Ursache zur Wirkung. Und jene Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes, das ist, Christi als des wahrhaftigen, natürlichen, wesentlichen Sohnes Gottes selbst, so dass nun dieser Gerechtigkeit gegenüber aller Menschen Sünde sei wie ein Tropfen Wasser

gegen dem grossen Meer, sie ists, worauf die Concordienformel vor Allem ihr Augenmerk gerichtet hat und worin sie zunächst die Verfälschung der evangelischen Lehre erkennen heisst[17]). Mit dieser Fassung des Wesens der Rechtfertigung hängt dann weiter zusammen die Begriffsbestimmung des Ausdrucks, sowie derselbe in der Schrift gebraucht wird, indem jene Einwohnung der in sich vollkommenen *iustitia Dei*, wäre sie die dem Begriff der *iustificatio* entsprechende Wirkung, deren Wesen nicht in die Gerechterklärung des Sünders, sondern in den Effect einer vollkommenen in das Subject des Gläubigen hineinverlegten und insofern gerechtmachenden *iustitia* setzen würde[18]).

Durch das Bestreben, die eigne Auffassung von der Rechtfertigung in ihrem Einklang mit der genuin-lutherischen aufzuzeigen, zumal unverkennbar die innigsten Bezüge zwischen beiden vorliegen, ist Osiander nicht dazu gekommen, seine Anschauungen rein aus sich selbst zu entwickeln und in unverkümmerter Consequenz darzulegen. Daher erklärt es sich, dass einzelne Lehrpuncte, welche dem überlieferten Typus der evangelischen Theologie entnommen waren, ziemlich unvermittelt neben den principiellen Aussagen Osianders zu stehen kamen und der Schein entstehen konnte, als handele es sich nur um eine Differenz der Lehrdarstellung, nicht um eine Abweichung in der Lehre selbst[19]). Gerade da, wo Osiander wie es scheint am präcisesten seinen Geg-

nern gegenüber die eignen Lehrsätze von der Heilsordnung formulirt und an einander reiht[20]), tritt das Eigenthümliche desselben, worauf der Widerspruch des Bekenntnisses nicht minder wie der gleichzeitigen lutherischen Theologen gerichtet war, weniger deutlich hervor. „Welches ist“, so fragt er, „die rechte und wahre Gerechtigkeit? Ich verstehe es also. 1) Aus lauter Gnad und Barmherzigkeit Gottes ist es hergeflossen, dass er seinen einigen Sohn für uns hat dargegeben. 2) Der Sohn ist Mensch worden und unter das Gesetz gethan, und hat uns vom Gesetz und von dem Fluch des Gesetzes erlöset. 3) Er hat aller Welt Sünden auf sich genommen, für dieselbigen gelitten, gestorben, sein Blut vergossen, gen Hölle gefahren, wieder erstanden, und also Sünde, Tod und Hölle überwunden, uns Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott, die Gnade und Gabe der Rechtfertigung und ewiges Leben erworben. 4) Das soll man in alle Welt predigen. 5) Wer das glaubt und getauft wird, der wird durch solchen Glauben gerechtfertigt und selig. 6) Der Glaube ergreift Christum, dass er durch den Glauben in unsern Herzen wohnet Eph. 3 (17). 7) Christus, durch den Glauben in uns wohnend, ist unsre Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung 1 Cor. 1 (30) und Jer. 23 (6), 33 (16). 8) Christus, wahrer Gott und Mensch, durch den Glauben in uns wohnend, ist unsere Gerechtigkeit nach seiner göttlichen Natur, wie Dr. Luther sagt: Ich bin gegründet auf die Gerech-

tigkeit, die Gott selbst ist, die kann er nicht verwerfen, das ist (spricht Dr. Luther) der einfältige richtige Verstand, davon lass dich nicht führen“ [21]).

Vergleicht man den Complex dieser Sätze mit dem Tenor der hergebrachten evangelisch-theologischen Lehre hinsichtlich der Heilsordnung, so wird man gestehen müssen, dass nicht blos keines der hier vorliegenden Momente übergangen, sondern auch im Wesentlichen die Reihenfolge der Lehrstücke eingehalten worden ist, wie man dieselbe allenthalben in der lutherischen Kirche zu beobachten pflegte. Aber gerade die Unklarheit, welche, sieht man näher zu, doch noch in jenen Sätzen in Betreff dessen obwaltet, was nun schlüsslich die Rechtfertigung des Sünders bedinge und die Gerechtigkeit des Gläubigen ausmache, führt uns auf den Punkt, von dem aus Osianders Lehre in Differenz mit der lutherischen trat und auf welchen eben darum mit vollem Rechte die Negativa des Bekenntnisses zielt. Wenn durch das gesammte satisfactorische Thun und Leiden Christi Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott, Rechtfertigung und ewiges Leben erworben ist, wenn gerechtfertigt und selig wird, wer das von Christo kraft jenes Thuns und Leidens Erworbene im Glauben hinnimmt, wie kommt Osiander dazu, den mittelst des Glaubens in uns wohnenden Christus nach seiner göttlichen Natur als unsre Gerechtigkeit zu bezeichnen?

Wir lassen uns dadurch nicht irre machen, dass Osiander auch anderwärts und zwar gerade in seiner

Hauptschrift[22]) völlig übereinstimmend mit der Lehre der Kirche sich dahin äussert, es sei wunderlich und lieblich zu sehen und zu hören, dass der Herr Jesus Christus eben das, das er bei seinem himmlischen Vater mit Erfüllung des Gesetzes und Leiden und Sterben für unsre Sünde hat ausgerichtet und erworben, nämlich Vergebung der Sünde, itzo in das Wort fasset und einschliesst und lässts uns durch die Predigt vortragen, und wenn wirs mit rechtschaffenem vestem Glauben fassen, so werden wir gerechtfertigt. Man wird aus diesen und ähnlichen Aeusserungen nur dies abnehmen dürfen, dass Osiander eben nicht in allen Stücken Osiandrisch, sondern noch mit mannigfachen Fäden der lutherischen Lehre, von welcher er seinen Ausgang genommen, verknüpft war — dieselbe Inconsequenz, welche wir in andrer Weise in den Lehrabweichungen des Melanchthon, des Strigel, des Flacius u. A. vorfinden. Die Häresie, wie sie in der Kirche auftaucht, entwickelt sich selten sofort zu einem in sich consequenten Systeme, und was ein wissenschaftlicher Mangel des sie vertretenden Theologen, das ist ein Vorzug des sie hegenden Christen.

Es war der Begriff der Gerechtigkeit, welcher Osiander in Spannung und Widerstreit mit der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung brachte und bringen musste. Und je nachdem er diesem Begriff mehr oder weniger Folge gab, tritt die Unmöglichkeit, ihn mit der hergebrachten Darstellung

der Justification zu vereinigen stärker oder schwächer ans Licht. Die von Luther so oft und so energisch geltend gemachte Wahrheit, dass der Besitz der Gerechtigkeit dem Thun derselben vorausgehen müsse, indem nur die Beschaffenheit der Person den Werth der guten Werke bestimme[23]), hatte sich Osiander allerdings angeeignet, so jedoch, dass er dem objectiven Verhältniss, worein Luther die Gerechtigkeit gesetzt, zwar nicht ein subjectives Verhalten, wohl aber eine persönliche, mithin auf subjectiven Bedingungen ruhende, Begabung substituirte. Die Gerechtigkeit ist kein Werk, kein Thun, kein Leiden, sondern sie ist die Art, welche denjenigen, der sie bekommt und hat, gerecht macht und recht zu thun und zu leiden bewegt, und muss allewege zuvor da sein, ehedenn die Werke und Früchte der Gerechtigkeit herausbrechen und wachsen, wie aus dem guten Baume die guten Früchte[24]). Daher ist alle Gerechtigkeit, wenn man eigentlich davon reden will, entweder göttliche Gerechtigkeit und göttlich Wesen selbst, oder aber menschliche Gerechtigkeit und eine erschaffene *qualitas*[25]).

Osiander macht jedoch von diesem letzteren Begriffe der Gerechtigkeit da, wo sichs um die Rechtfertigung des Sünders handelt, keinen Gebrauch, sondern gleichwie er die *iustitia originalis* des ersten Menschen als die *iustitia Dei in Adamo inhabitantis* fassen zu müssen glaubte[26]), so knüpfte sich bei ihm die Frage, wie der Sünder vor Gott gerecht werde,

an die andere, wie die essentielle Gerechtigkeit Gottes, die der Mensch ursprünglich gehabt, wiederum in ihn hineinkomme. Unter diesen Gesichtspunkt fällt, was Osiander von der Person und dem Werke Christi lehrt; und dies ists, worauf wir, in Berücksichtigung der Antithesen des Bekenntnisses, zunächst unsere Aufmerksamkeit zu richten haben[27]).

Der Gnade und Barmherzigkeit Gottes ist es zu verdanken, dass er, welcher von Ewigkeit her die Gerechtigkeit selbst ist, beschlossen hat, dieselbige im Wort, das Gott selbst ist, wann es Mensch wird mit seiner Menschheit zu vereinigen und also dieselbige allerheiligste Menschheit unsers Herrn Jesu Christi mit solcher seiner ewigen Gerechtigkeit gerecht zu machen, zu bewegen, zu leiten und zu führen, zu allem Gehorsam und guten Werken, bis zu vollkommener Erfüllung des ganzen Gesetzes und zu aller Geduld für uns und unsre Sünde zu leiden, sein Blut zu vergiessen, zu sterben des allerschmählichsten Todes am Kreuze und endlich auch gen Hölle zu fahren, dass er uns erlösete und dann um unsrer Rechtfertigung willen wieder erstünde[28]). Sonach gleichwie die Gerechtigkeit überall mit Gottes Wesen, so ist sie auch identisch mit Christi, des Gottmenschen, göttlicher Natur, und wenn schon vermöge der *communicatio idiomatum* von dem Concretum der menschlichen Natur die Gerechtigkeit prädicirt werden kann, so doch nicht in anderem Sinne als wie etwa von dem Concretum der göttlichen das Leiden

und Sterben[29]). Denn wenn sich nun die Frage erhebt, nach welcher Natur Christus, d. i. die ganze unzertrennte Person, in der beide göttliche und menschliche Natur vereinigt sind, unsre Gerechtigkeit sei, gleichwie man fragt, nach welcher Natur er Schöpfer Himmels und der Erden, so ist hierauf die lautere, richtige und klare Antwort, dass er nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei und nicht nach der menschlichen, wiewohl wir solche göttliche Gerechtigkeit ausserhalb seiner Menschheit nicht können finden, erlangen oder ergreifen[30]).

Es fehlt nun soviel, dass durch Christi erlösendes Thun und Leiden eine Gerechtigkeit beschafft worden wäre, welche vordem noch nicht existirte, dass vielmehr die vorweg vorhandene Gerechtigkeit sich gegenüber den auf Christus gelegten Sünden als solche bewährt: sie konnten an ihm nicht wirken, dass er für seine Person ein Sünder würde, sie wirken aber doch an ihm, so viel sie können, nämlich dass er, als hätte er selbst aller Welt Sünde gethan, muss leiden, sterben, sein Blut vergiessen und gen Hölle fahren, und das Alles für uns[31]). Allerdings aber ist Christus eben sowohl in diesem Erleiden der Sündenstrafe an unsre Statt getreten, indem das göttliche Recht und Gericht die Sünde nicht ungestraft lassen und wir selbst, ohne ewiglich zu verderben, diese Strafe nicht tragen können, als er andererseits das Gesetz an unsrer Statt rein und vollkommlich für uns und uns zu Gut erfüllt hat, weil dasselbe

nach Vergebung der vergangenen Sünden vollkommen will und muss gehalten sein und wir es vollkommen zu erfüllen nicht im Stande wären[32]). Es scheint demnach doch wieder auf dem von Christo geleisteten Werk der Nachdruck zu liegen, und es sind in demselben alle diejenigen Momente enthalten, welche die Concordienformel und die nachmalige lutherische Theologie als Inhalt des Verdienstes Christi namhaft macht; aber da Osiander gemäss seinen Voraussetzungen genöthigt ist, als Ergebniss dieses Werkes nicht die Gerechtigkeit, sondern Erlösung, Genugthuung, Sündenvergebung, Befreiung vom Gesetz[33]) zu bezeichnen, so fragt es sich, wie nach seiner Meinung letztere Stücke zur Gerechtigkeit sich verhalten. Wir können hier von jener Unterscheidung keinen Gebrauch machen, welche Osiander so eifrig einschärft, dass jenes, was Christus mit Gott gehandelt, vor 1500 Jahren und länger geschehen, und darum eigentlich zu reden nicht unsre Rechtfertigung, sondern nur unsre Erlösung und Genugthuung für uns und unsre Sünde gewesen sei, da ja nur den Gläubigen, mithin den Lebenden die Rechtfertigung zu Theil werde[34]). Denn darnach fragen wir, wie abgesehen von dem Glauben des Einzelnen sich die objektive Wirkung der Gerechtigkeit Christi in ihrem Verhältniss zu jener der Erlösung bestimmen lasse.

Wollte man annehmen, es könne im Sinne Osianders die Wirkung der letzteren als negativ, der Er-

trag der ersteren als positiv bezeichnet werden, so dass dort die Sache sich so verhielte, als wenn man einen leibeignen Mann aus der Türkei mit Geld erlöset und so nicht blos dieser der Leibeigenschaft ledig würde, sondern auch seine Kinder[35]), hier aber zu jener Befreiung noch eine besondere Begabung des Befreieten käme, so bedarf es nur einer kurzen Erwägung, um diese Annahme als unmöglich zu erkennen. Zwar liegen die Dinge bei Osiander nicht so, dass man analog den späteren lutherischen Dogmatikern[36]) das positive Moment in der Erfüllung des Gesetzes von Seiten Christi zu suchen hätte und darum ein solches nur in dieser, nicht aber in der Gerechtigkeit des Erlösers gegeben sein könnte — denn jene Gesetzeserfüllung bewirkt gar nicht, dass wir nun nach Gottes Urtheil als gerecht erscheinen[37]), ist vielmehr ebenfalls nur ein negativer Act der Befreiung vom Gesetze[38]) oder von dessen Bürde[39]) — aber auch dass die Gerechtigkeit Christi abgesehen von ihrem Einfluss in den Gläubigen, also objectiv, das Menschengeschlecht vor Gott als gerechtes darstelle, ist ein von Osiander nicht vollzogener Gedanke. In Wahrheit hat, objectiv betrachtet, die Gerechtigkeit Christi keine andre Bedeutung, als dass sie der doppelten satisfactorischen Leistung des Erlösers als nothwendige Voraussetzung zu Grunde liegt — wir müssen hinzusetzen, auch die objective Wirkung des Erlösungswerkes, die er behauptet, geht ihm unter der Hand wieder verloren und hat keine practische

Bedeutung. Es ist gar nicht an dem, dass ein 1500 Jahr oder wie lange sonst nach Christo geborner Mensch gleich wäre dem, dessen Vater für sich und alle seine Nachkommen zumal aus der Leibeigenschaft erlöst worden ist — er kann und darf sich dieser Erlösung als einer realen nicht getrösten, vielmehr erkennt er, dass er ein Sünder und unter Gottes Zorn sei[40]), und was er bedarf, um in seinem Gewissen der Erlösung, der Gnade Gottes und der Seligkeit gewiss zu sein, findet er nicht in dem, was Christus für ihn gethan, denn dadurch ist er noch nicht gerecht. Was ist denn nun der reelle Werth jener Erlösung, wenn zwar Christus durch Erfüllung des Gesetzes, durch sein Leiden und Sterben uns von Gottes Zorn, Tod und Hölle erlöst hat, wir aber, indem wir gerade dies sind und zu sein glauben, noch eines Weiteren bedürfen, um nicht eben diesen Mächten des göttlichen Zornes, des Todes und der Hölle schlüsslich zu verfallen[41])?

Es lässt sich gar nicht verkennen, dass in dem Masse als mit den Grundbegriffen Osianders Ernst gemacht wird, der Zusammenhang jener dem kirchlichen Glauben entnommenen Lehrstücke mit seinem System sich lockert, und wir brauchen nur zuzusehen, in welcher Weise Osiander sich die objectiv in Christo vorhandene Gerechtigkeit den Gläubigen vermittelt denkt, um auch hier jene Wahrnehmung bestätigt zu finden. Die handgreifliche Inconsequenz, in welcher Osiander auch wohl die Rechtfertigung dadurch

geschehen lässt, dass ins Wort gefasst und im Glauben angeeignet werde, was Christus durch Erfüllung des Gesetzes und durch sein Leiden und Sterben bei seinem himmlischen Vater ausgerichtet[42]), wird von ihm selbst dahin verbessert, dass er den Act der Justification zurückführt auf das innerliche Wort, welches in der äusserlichen Predigt des Evangeliums beschlossen und mit dem persönlichen Logos, dem fleischgewordenen, identisch sei[43]). Das ewige Wort, welches Gottes Sohn und Gott selbst ist, als solches die wesentliche Gerechtigkeit und gerechtmachend die angenommene menschliche Natur, so dass dieselbe dem Andrange der Sünde, des Todes und der Hölle gegenüber sich bewährte, fähret daher in dem äusserlichen Worte wie in einem Wagen, und wie wir Christum zuvor überschüttet haben mit unsern Sünden, so überschüttet er uns nun mit seiner Gerechtigkeit, also dass die unserm Fleische noch anhangende Sünde gleich ist einem unreinen Tröpflein gegenüber einem ganzen reinen Meer und Gott um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, jenes Tröpflein nicht sehen will[44]). Offenbar ist bei dieser Vorstellung von dem Hergange der Rechtfertigung der Begriff der Zurechnung für Osiander in ähnlicher Weise unbrauchbar wie für die Römischen bei ihrer Annahme der *iustitia infusa*[45]), und die Behauptung des ersteren, es werde die Gerechtigkeit keinem zugerechnet, in welchem nicht Christus mit seiner Gerechtigkeit wohne[46]), zeigt eben in dem Gebrauche des Aus-

drucks, dass ihm die Sache selbst verloren gegangen ist.

Die so geschehende Justification ist ja freilich noch nicht gleich der Erneuerung, und es war eine übel gewählte Vertheidigung, wenn man die Einstimmigkeit Osianders mit seinen Gegnern in der Sache behauptend wähnte, er verstehe eben nur das Wörtlein *iustificare* nicht von der Sündenvergebung, die er gleich jenen aus Christi Obedienz herleite, sondern ziehe es — mithin nur eine Differenz der *phrases* — in seinem Verstand auf die Verneuerung[47]). Denn diese Vertheidigung schlägt sofort in eine um so stärkere Anklage um, indem Osiander in diesem Falle ja die Seligkeit, die er nicht dem der Sündenvergebung Theilhaftigen als solchem sondern nur dem Gerechtfertigten zuspricht, ausdrücklich und geradezu von der Verneuerung abhängig machen würde. Osiander heisst die Gläubigen auf die in ihnen wohnende Gerechtigkeit Christi bauen ganz ebenso wie die Kirche auf die ausser ihnen liegende von Christo erworbene Gerechtigkeit[48]), und in seinem Sinne ist Rechtfertigung nicht identisch mit Heiligung, wohl aber das Princip derselben[49]).

Ebendeshalb aber werden von Osiander Rechtfertigung und Erneuerung in einer Weise mit einander verbunden, welche den theuersten Erwerb der lutherischen Reformation, den Trost der völligen Heilszuversicht zerstört. Das Wort Pauli Gal. 3, 21: wenn ein Gesetz gegeben wäre, das da könnte leben-

dig machen, so käme die Gerechtigkeit wahrhaft aus dem Gesetz, bezeugt nach Osiander gewaltiglich, dass uns nichts gerecht machen könne, denn das da lebendig mache, und wiederum was uns lebendig mache, das mache uns wahrhaft gerecht. Und sind also Leben und Gerechtigkeit so gar in dem einigen göttlichen Wesen unsers Herrn Jesu Christi vereinigt, dass auch die heilige Schrift nicht erklärt, ob das Leben aus der Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit aus dem Leben komme[50]). Man kann also auch sagen, dass das Leben, welches kraft der Einwohnung Christi in uns ist, unsre Gerechtigkeit sei, denn es ist unmöglich, dass wir das göttliche Leben sollten in uns haben und es sollte doch nicht ein gerechtes Leben sein, oder dass wir sollten Gottes Gerechtigkeit in uns haben in Christo Jesu, und sollten doch nicht leben, sondern noch in Sünden und Uebertretungen todt sein[51]). Oder, wie es anderwärts heisst, Christus macht uns dadurch gerecht, dass er uns das Evangelium predigen lässt und durch den Glauben seines Lebens, Lichtes, Weisheit, Gerechtigkeit theilhaftig macht und so nach seiner göttlichen Natur unsre Gerechtigkeit ist[52]). Das Evangelium — dies ist die äusserste Consequenz jener Parallele — macht uns in dem Masse gerecht, in welchem es uns lebendig macht[53]). Von hier aus begreift es sich, wie und in welchem Sinne Osiander diejenigen eines gräulichen Irrthums beschuldigt, welche die Verneuerung des inwendigen Menschen, so durch die Wieder-

geburt geschieht, von der Rechtfertigung hinweggeworfen haben[54]) — der Same nämlich, welcher die Wiedergeburt begründet, ist das innerliche Wort Gottes in das äusserliche gefasset, d. i. Gott selbst d. i. seine wesentliche Gerechtigkeit identisch mit seinem Leben[55]). Pantheismus, wie die Gegner des Osiander fälschlich klagten, oder Vermischung menschlicher und göttlicher Natur[56]) ist dies nicht, denn der Same, welcher Gott selbst ist und keine Kreatur, wird auch in uns und unsertwegen nimmermehr keine Kreatur, sondern wohl wahrer Gott ewiglich in uns bleiben[57]); — aber ein Subjectivismus ists, der den objectiven Heilsgrund der lutherischen Kirche bis in seine Tiefen zersprengt, ein Mysticismus, der den Christus für uns in den Christus in uns umsetzt und wider Willen[58]) das Bewusstsein der *inhabitatio essentialis iustitiae* zur Basis des Friedens mit Gott macht[59]).

Konnten wir trotz der gegentheiligen Versicherungen Osianders nicht finden, dass der satisfactorischen Leistung Christi in der Abfolge der Heilsordnung die gebührende Stelle gegeben worden sei, so müssen wir, obschon die Gerechtigkeit und die Rechtfertigung von der göttlichen Natur des Erlösers allein ausgeht, doch im Sinne Osianders die Nothwendigkeit der Incarnation zum Behufe der Justification anerkennen. Wie die menschliche Natur Christi ihre Gerechtigkeit empfängt von der göttlichen, so empfangen die Gläubigen die Rechtfertigung durch das Medium der justificirten Menschennatur des Sohnes

Gottes. Hier ist der Punct, wo Osianders wenn auch nicht als zweifelloses Dogma vorgetragene[60]) Lehre von der Menschwerdung des Sohnes abgesehen von der Sünde in seine Anschauung von der Rechtfertigung eingreift. Denn wie überall Osiander einen Verkehr Gottes des Unendlichen mit dem endlichen Menschen nur dadurch für möglich hält, dass letzterer nach dem Bilde Gottes, d. h. nach der Idee des incarnirten Logos geschaffen ist, so knüpft sich die Mittheilung der essentiellen Gerechtigkeit Gottes an den Sünder bei Osiander wesentlich an die Vorstellung, dass von dem Haupte der Gemeinde aus, zu welchem der Menschgewordene in jedem Falle von Ewigkeit her bestimmt war, alle Gaben Gottes in den Leib einfliessen[61]). Im Uebrigen kommt jenes Theologumen hier nicht um sein selbst willen in Betracht, wie es denn auch damals nur eine untergeordnete Stellung in dem Streite einnahm und von der Concordienformel nicht berührt wird, sondern wir erwähnen es nur, insofern die starke Betonung der Menschheit Christi in der Lehre Osianders vom Vollzuge der Rechtfertigung damit zusammenhängt. Der Glaube sowohl wie die Taufe dienen dazu, uns der Verbindung mit Adam und seinem Tode zu entnehmen und in die Menschheit Christi „einzupelzen“ und einzuleiben, dass wir durch dieselbe theilhaftig werden seiner göttlichen Natur[62]). Die Taufe insonderheit ist es, wodurch wir in seinen als unsres Hauptes Tod gepflanzt sind und bewilligen,

auf dass wir der Sünde ledig werden und nicht mehr in Adams Tod, sondern in seinen Tod sterben, als welcher nicht der Sünden Sold, sondern eine Arzenei wider die Sünde ist: denn ist das Haupt gestorben, so müssen die Glieder auch sterben, ist das Haupt wieder erstanden, so werden die Glieder auch wieder erstehen[63]). Welche Wichtigkeit nach dieser Beziehung auch das Sacrament des Leibes und Blutes Christi für Osiander haben musste, springt sofort in die Augen. Auf dass wir ja in Christo bleiben, wird das Wort des Evangeliums immer getrieben und das heilige Sacrament des Leibes und Blutes Christi ausgetheilt, auf dass wir nicht allein erinnert werden, dass er für uns gestorben und sein Blut zur Vergebung der Sünde für uns vergossen habe, sondern dass wir auch damit als mit einem gewissen Pfande versichert werden, wann wir nun glauben, dass er wahrlich in uns sein und uns also in sich ziehen wolle, dass wir sein Fleisch und Blut werden, Fleisch von seinem Fleisch und Gebein von seinem Gebein, gleichwie wir sonst die Nahrung aus der natürlichen Speise in uns ziehen und in unser Fleisch und Blut verwandeln. Und da kann man nun fein sehen und verstehen, wie die ganze Menschheit Christi dazu dient, auf dass die Gottheit, womit sie eine einige Person geworden ist, in uns auch komme und Alles in uns wirke; gleichwie der ganze Weinstock dazu dienet, dass die Reben am Weinstock mit ihm Einer Natur sein und Frucht tragen. Denn im Wein-

stock sind auch zwei Naturen, eine ist des Holzes Natur, dieselbige behält der Weinstock, wenn er schon verdorret, so lange bis er verfaulet oder verbrannt wird, die andere ist eben die verborgene fruchtbare Wein-Natur, die da ein Ursach ist, dass der Weinstock Frucht gibt und nur Wein und nicht Aepfel oder Birnen, ja es ist eben die Natur, die er verliert, wann er verdorret. Wie nun die Reben nicht könnten die Wein-Natur bekommen, wenn sie nicht Holz vom Holz des Weinstocks wären, also könnten auch wir nicht die göttliche Natur von Christo bekommen, wenn wir nicht durch Glauben und Tauf in ihn eingeleibt Fleisch, Blut und Gebein von seinem Fleisch, Blut und Gebein wären worden; und wiederum gleichwie der Weinstock, wenn er verdorret und der Wein-Natur beraubt worden wäre, dem Reben nichts könnte geben, also auch die Menschheit Christi, wenn sie ohne Gott wäre, spricht Dr. Luther, so wäre sie kein nütze[64]).

So fällt denn schlüsslich trotz der behaupteten Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi doch in Anbetracht der heilbringenden Gabe das Gewicht lediglich auf die göttliche Natur und die menschliche ist nur der Kanal, durch welchen das göttliche Wesen mit seiner Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit u. s. w. in uns einfliesst. Auch von hier aus gewahrt man, wie wenig die von Osiander vestgehaltene satisfactorische Wirkung des Thuns und Leidens Christi innerhalb des Systems zu ihrem Rechte kommt —

man könnte sie ohne wesentliche Verkümmerung des Ganzen streichen: die Urbildlichkeit Jesu Christi des Menschgewordenen, sowie die Gnade Gottes (s. o. S. 11) ist der Grund seiner Erscheinung; die Gerechtigkeit ists, welche er der menschlichen Natur, die er angenommen, mittheilt; das Wort und die Sacramente sind es, wodurch dieser fleischgewordene Logos den des göttlichen Ebenbildes verlustigen und darum von ihrem Haupte getrennten Menschen nahe tritt; der Glaube an das Wort und der gläubige Empfang der Sacramente ists, wodurch der sündige Mensch in die Menschheit Christi seines Urbildes eingeleibt und mittelst desselben der Ort für die Einwohnung der Gottheit und deren wesentliche Gerechtigkeit ist.

Darum zurückgehend auf unsern Ausgangspunkt können wir schlüsslich mit Osiander resumiren. Wenn man spricht: Christus ist unsre Gerechtigkeit, so muss man verstehen seine Gottheit, die durch seine Menschheit in uns kommt. Wenn Christus spricht: ich bin das Brot des Lebens, so muss man verstehen seine Gottheit, die durch seine Menschheit in uns kommt und unser Leben ist. Wenn er spricht: mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank, so muss man verstehen, dass uns seine Gottheit, die im Fleisch und Blut ist, speise und tränke. Also auch da Johannes spricht 1 Joh. 1 (7): das Blut Christi macht uns rein von aller Sünde, da muss man auch verstehen die Gottheit Christi, die

im Blute ist, denn Johannes redet nicht vom Blute Christi, wie es am Kreuze vergossen ist, sondern wie es im Glauben, sammt dem Fleische Christi, unsre himmlische Speise und Trank ist[65]). Ausdrücke Luthers wie die: Christi Tod ist unser Leben, Vergebung der Sünden oder der Gang zum Vater ist unsre Gerechtigkeit, müssen anders verstanden werden als sie lauten: es sind verblümte, verwechselte, fremde Worte und *tropi* aus freudenreichem Herzen geredet[66]).

Wir sind hiermit wieder auf dem Puncte angelangt, wo die Negation der Concordienformel einsetzt, und wenn wir mit unsrer Darstellung der Osiander'schen Lehre den Beweis geführt haben, dass von der Bestimmung dessen was es um die Gerechtigkeit sei die übrigen Sätze des Systems, insbesondere der von der Gerechtigkeit Christi nach seiner göttlichen Natur, weiterhin jener von dem Begriff der Justification und deren Verhältniss zur Erlösung bedingt seien, so dürften wir nun zugleich für beides unsre Zustimmung aussprechen können, für die Fassung, in welcher das Bekenntniss den Controverspunct formulirt und für die Auswahl der Lehrstücke Osianders, welche dasselbe als häretisch bekämpft. Indem die Concordienformel jene exorbitanten Beschuldigungen zurückstellt, welche in der Hitze des Kampfes gegen Osiander erhoben worden waren, z. B. dass seine Lehre sich vergleiche der Ketzerei des Nestorius, weil er die Naturen trenne und zwei Christus daraus mache[67]), oder auch der Hä-

resie des Eutyches, weil er durch die selbstwesende Gerechtigkeit Gottes die des Menschen vertilge[68], oder dass er im Grunde nur die alte Ketzerei Pelagii wieder herbringe, welche S. Augustinus gewaltiglich verlegt[69], oder dass er die natürlichen Gliedmassen Christi nicht unterscheide von denen, die ihm nicht leiblich, sondern geistlich im Glauben zur Einigkeit der Liebe eingeleibet seien[70] u. dgl., ist sie freilich ebenso weit entfernt, in den Abweichungen des Königsberger Theologen von dem kirchlichen Lehrtypus den Versuch einer tieferen und concreteren Fassung der gottmenschlichen Einheit als einer an sich seienden zu erblicken[71] oder ihm das historisch unbegründete Lob zu ertheilen, dass er mehr im Geiste Luthers als in jenem Melanchthons und der buchstäbischen Lutheraner den Glauben auch auf die Totalität der Person Christi verweise, welche mit dem Vater und dem Sohne (?) im Herzen Wohnung mache[72], oder gar in der verfehlten Form Osianders die erprobte Wahrheit zu finden, dass nach ächt protestantischer Anschauung das Heil dem Menschen nicht imputirt werden könne durch fremdes Verdienst, er vielmehr selbst es aufnehmen müsse als sein eignes Wesen[73]. Allerdings aber konnten die Confessoren hier mehr als anderwärts von einem *unanimis consensus* der lutherischen Theologen reden, wenn sie dem Osiander'schen Begriffe der Gerechtigkeit, wie wir ihn oben dargelegt haben, jenen der Obedienz Christi entgegenstell-

ten, als welche den *vere credentes* aus Gnaden zur Gerechtigkeit imputirt werde[74]). Nicht als wenn man die Wahrheit des Gedankens von der Einwohnung des dreieinigen Gottes in den Gläubigen verkannt hätte: man verwarf ja ausdrücklich als häretisch die Meinung, dass nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen[75]); aber man unterschied diese Einwohnung Gottes, „der die ewige und wesentliche Gerechtigkeit ist", von der auf Christi Obedienz beruhenden Glaubensgerechtigkeit, deren Besitz jener Einwohnung vorausgehe und den Eintritt derselben bedinge[76]). Auch daran lag dem Bekenntniss nichts, über die Definition der *iustitia* an sich mit Osiander sich auseinanderzusetzen — eine solche findet sich in diesem Artikel ebensowenig als in dem vorhergehenden eine Begriffsbestimmung des *liberum arbitrium*[77]) — sondern gemäss der durchgreifenden Tendenz der *vera et firma consolatio* erschrockener Gewissen galt es vor Allem einen von den wechselnden Stimmungen und Gefühlen auch des gläubigen Herzens unberührten, darum ausserhalb derselben gelegenen Punkt[78]) zu benennen, worauf die Zuversicht des Heiles, die Grundlage auch der ethischen Umwandelung des Menschen, vest und unerschüttert ruhen könne. Dieser Punct will erkannt sein, ehe man die anderweiten Negationen, welche das Bekenntniss der Lehre Osianders entgegenstellt, zu würdigen im Stande ist, und darum bleiben wir hier einstweilen stehen.

Hatte Osiander das Verhältniss zwischen dem Gehorsam oder dem Verdienst Christi und unserer Rechtfertigung so bezeichnet, dass jenes allerdings die Vorbedingung zu diesem sei, nicht aber die Obedienz Christi identisch mit der Gerechtigkeit, welche uns imputirt werde, so ist dagegen die Aussage der Concordienformel, dass der Mensch die Gerechtigkeit erlange um des Gehorsams Christi willen[79]), so gemeint, es sei die Gerechtigkeit, welche dem Glauben zugerechnet werde, eben jener Gehorsam selbst[80]). Denn das ist zunächst zweifellos der substanzielle Gehalt der gegen Osiander gerichteten Position, dass die Gerechtigkeit, welche dem Gläubigen eigne, eine von Christo dem Gottmenschen erworbene, während seines Wandels auf Erden ein für allemal beschaffte, mithin auf Christi Werk begründete und in ihm beschlossene Gerechtigkeit sei[81]), eine Gerechtigkeit, welche um geleistet und erworben zu werden, die Doppelnatur des Gottmenschen zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe[82]). Und es will beachtet sein, dass, wenn die Concordienformel weder der einen noch der andern Natur Christi sondern der ganzen Person des Erlösers die Gabe der Gerechtigkeit verdanken heisst, und damit zugleich dem Irrthum des Stancarus entgegentritt[83]), sie dies nur insofern einschärft, als die Person Christi der Centralpunct der beiden Naturen ist, von dem das Werk des Gehorsams seinen Ausgang genommen, so dass nun der Werth dieses Thuns als eines gottmensch-

lichen zumal sich nach diesem persönlichen Ausgangspuncte bestimmt[84]). Uebrigens hatte die Confession diesfalls in der That nur zu resumiren, was in der Osiander'schen Controverse als Consensus der kirchlichen Gegner vorlag[85]).

Wir knüpfen hieran sofort die weitere, von selbst sich aufdringende Frage, was es um das Werk Christi sei, welches zu seiner Vollziehung der Doppelnatur des Gottmenschen bedurfte. Da die Differenz zwischen dem kirchlichen Bekenntniss und Osiander nicht sowohl in der verschiedenen Bestimmung des Erlösungswerkes, sondern in der auseinandergehenden Stellung des gleichmässig bestimmten zur Justification bestand, so ist klar, dass das Verhältniss der desfallsigen Aussagen zur Osiander'schen Lehre nicht das der directen Antithese sein kann: aber je unlösbarer jene letzteren mit der Behauptung, dass auf dem Werke Christi unsere Gerechtigkeit beruhe, zusammenhangen, um so gewisser werden wir auch sie als dem Wesensgehalt des Bekenntnisses angehörig betrachten müssen. Jenes Werk Christi nämlich, das wir einstweilen noch übereinstimmend mit der Concordienformel ohne weitere Reflexion auf Thun oder Leiden des Herrn als Gehorsam schlechthin bezeichnen, dient nur insofern zur Tröstung angefochtener Gewissen, als dadurch das Gesetz erfüllt und damit der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen ist[86]). Ewig und unwandelbar heisst die Gerechtigkeit Gottes, insofern sie nicht

nachlassen kann, die *obedientia=impletio legis=iustitia* von der Kreatur zu fordern, und indem dieser die Unwandelbarkeit der dies und nichts anderes fordernden göttlichen Gerechtigkeit bewusst ist, besteht der Trost angefochtener Gewissen darin, dass von Christo eben dies und nichts anderes geleistet ward als was in der unwandelbaren Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an die Kreatur gelegen ist[87]). Dass mithin der Gläubige aus Gnaden der Schuld erledigt und gerecht gesprochen wird, darf nicht dahin verstanden werden, als habe Gott in seiner Forderung an die Kreatur nachgelassen oder überall nachlassen können, sondern dass er kraft des Rathschlusses der Erlösung aus freier Liebe trotz des Ungehorsams der Menschen die Möglichkeit einer vollen Befriedigung jenes Postulats erfand und in Christo realisirte.

Was Christus in diesem Sinne für die Menschheit geleistet hat, wird von der Concordienformel bald schlechthin *obedientia* oder *perfectissima obedientia*[88]) oder *tota obedientia*[89]), oder *tota et perfectissima obedientia*[90]), auch *solida, absoluta et perfectissima obedientia*[91]), bald *obedientia et passio*[92]), oder *iustitia obedientiae, passionis et mortis*[93]), oder *obedientia, passio et resurrectio*[94]), oder *unicum meritum perfectissimaque obedientia, passio acerbissima, mors et resurrectio Domini nostri Jesu Christi*[95]) genannt. An der scheinbaren Differenz dieser auch früher schon üblichen Bezeichnungen hatte seiner Zeit Osiander Anstoss genommen und auf Grund derselben seine Gegner des Wider-

spruchs untereinander bezichtigt[96]); nichtsdestoweniger trugen die Confessoren kein Bedenken, jene von dem Sprachgebrauch der Schrift und der kirchlichen Praxis überkommene Mannigfaltigkeit auch für das Bekenntniss zu recipiren, dessen dass diese die Einheit nicht ausschliesse und worin letztere bestehe, wohl bewusst. Ja während noch Andreä in seiner unserm Artikel in seiner ersten Form zu Grunde liegenden Predigt es für nöthig hält, dem einfältigen Laien bemerklich zu machen, dass die Schrift, wenn sie die Gerechtigkeit Christi Leiden oder Blut oder Gang zum Vater und dergl. zuschreibe, doch anders nichts meine, denn den unschuldigen Gehorsam, den er dem Vater für uns und zu unserer Erlösung und Rechtfertigung geleistet hat[97]), achtet schon die schwäbische Formel dies einer besondern Hervorhebung nicht mehr bedürftig und gebraucht unbefangen das eine Mal „Gehorsam" schlechthin[98]), dann „Gehorsam und Leiden"[99]), anderwärts „Gehorsam, bitteres Leiden und Sterben"[100]), so aber dass alles dies bald als der „vollkommene Gehorsam, womit Christus für uns das Gesetz erfüllt"[101]), bald als „der ganzen Person Christi ganzer Gehorsam, welchen er dem Vater bis in den allerschmählichsten Tod des Kreuzes geleistet hat"[102]), zusammengefasst wird. Und mag in der Concordienformel der Ausdruck *obedientia* zur besondern Bezeichnung eines in dem Verdienst Christi inneliegenden Momentes von dem Gehorsam, welchen Christus freiwillig an unsrer Statt

unter dem Gesetze und dem Gesetze geleistet, neben dem Leiden und Sterben gebraucht werden[103]), so will doch, um jenes Moment statt als nebengeordnetes vielmehr als in das des Leidensgehorsams eingeordnetes zu erkennen, vor Allem bedacht sein, dass es Gesetzeserfüllung und insofern Gehorsam schlechthin ist, was Christus thuend und leidend uns zu Gute und an unsrer Statt vollbracht hat[104]).

Irren wir nicht, so wird sich uns von hier aus erschliessen, warum und welcher Meinung die Concordienformel den gesetzerfüllenden Gehorsam Christi, von dessen Dasein sie, wie wir sahen, die Beruhigung des christlichen Gewissens bedingt sein lässt, ausdrücklich in der Form des thuenden und leidenden Gehorsams charakterisirt[105]). Es ist nicht dies, dass die Gabe der Rechtfertigung, deren der Gläubige durch Christi Verdienst theilhaftig wird, an sich schon ein doppeltes in sich befasst, ein *absolvere a peccatis* und ein *iustum reputare*, dem entsprechend nun auch die Leistung des Erlösers nach dieser doppelten, negativen und positiven, Seite hin gedacht worden sei[106]), — die Concordienformel hat nirgends diese abstracte Scheidung, combinirt vielmehr die *imputatio iustitiae Christi* unbedenklich mit der *remissio peccatorum*[107]) — sondern eben das Gewissen, welches seiner Schuld vor Gott inne geworden, erkennt in sich und nimmt wahr in der Schrift, dass Gesetzeserfüllung von Seiten des Sünders Unterstellung unter das verletzte und unter das zurechtbestehende Gesetz

in Einem sei. Was ein sündiger Mensch, könnte er durch eignes Thun Gotte sich versöhnen, dem Gesetze gegenüber, welches nicht gebrochen werden darf sondern erfüllt sein will, zu leisten hätte, eine Leistung, die dem verletzten Gesetze gegenüber den Charakter des Leidens, hingegen der zurechtbestehenden Forderung desselben gegenüber jenen des Thuns an sich trägt, das ists, was das zu beruhigende Gewissen als in Christo geschehen und vollbracht erkennen muss, um sich seiner Gerechtigkeit als einer völligen und zureichenden zu getrösten[108]). Eine weitere Bestimmung hinsichtlich dessen was es um jene leidend und thuend, sühnend und genugthuend vollbrachte Gesetzeserfüllung Christi sei, giebt das Bekenntniss nicht: es genügt ihm für seinen Zweck vestzustellen, dass, in welchen Stücken immer ein schuldbeladenes Gewissen sich dem unwandelbaren ewigen Gesetze Gottes verhaftet weiss, solcher und eben dieser Verhaftung in Christo vollständig mit dem Genüge geschehen sei, wozu diese Verhaftung den Sünder verbindlich machte. Der beiden allerdings hierbei hervorgehobenen und nicht zu übersehenden Voraussetzungen solcher Leistung Christi: dass er Gott und Mensch in Einer Person sei und dass seine Unterordnung unter das Gesetz eine freiwillige gewesen, wird unten noch weiter gedacht werden.

Die Concordienformel sagt hiernach nichts davon, dass Christus den ewigen Tod oder die Höllenstrafen zu Gunsten und an Stelle der sündigen Mensch-

heit erlitten habe. Wir fügen hinzu, ihren Voraussetzungen nach kann sie nicht davon reden. Sie kann nicht davon reden weil ein Erleiden des ewigen Todes oder der Höllenstrafen voraussetzt den fort und fort widergöttlichen Willen, der, indem er gegen das Gesetz als den Ausdruck des göttlichen Willens anstrebt, fort und fort die Repression von Seiten des unantastbaren, in seiner Geltung verharrenden göttlichen Gesetzes erfährt — eine Voraussetzung, die durch den Begriff der *obedientia activa* zerstört ist. Auch die früheren Bekenntnisse wissen zwar davon, dass Christi Tod und Blut die rechte Bezahlung sei für den ewigen Tod [109]), sagen aber nicht, dass Christus den letzteren selbst erlitten [110]).

Wenn Melanchthon die Behauptung ausspricht, das Gesetz verpflichte entweder zum Gehorsam oder zur Strafe [111]), Andere aber, wie Flacius, die Verpflichtung des Sünders gegenüber dem Gesetz auf Beides, auf die Erduldung der Strafe und auf die Leistung des Gehorsams erstrecken [112]), so will vor Allem erkannt sein, dass zwischen beiden Auffassungen nur eine scheinbare Differenz obwaltet. Denn die Fragestellung ist bei der ersteren Aussage eine andere als bei der zweiten. In der Natur des Gesetzes, insofern es Ausdruck des weltregierenden und weltordnenden Willens Gottes ist, liegt die Forderung, dass es aufrechterhalten, d. h. erfüllt werde, sei es von sei es an dem diesem Gesetze Unterstellten. Diese Forderung aufheben wol-

len heisst das Grundverhältniss Gottes zur Creatur abrogiren: die Oberherrlichkeit Gottes oder seines Willens oder seines Gesetzes muss aufrecht erhalten werden sei es durch Gehorsam des Willigen sei es durch Bestrafung des Unwilligen. Es liegt nicht in Gottes Macht, nicht zu strafen, so wenig es in seiner Macht liegt, nicht Gott zu sein[113]). Man kann dies auch so ausdrücken: das Gesetz, wo es nicht erfüllt wird durch Gehorsam, werde erfüllt durch die Strafe, und dies ist die Sühnung. Wo es sich, wie bei dem bürgerlichen Gesetze, um einen Gehorsam mittelst bestimmter der Rechtsordnung unterfallender That handelt, da geschieht die Sühnung durch Erleidung einer ebenso bestimmten auf dasselbe Gebiet der Aeusserlichkeit und Endlichkeit beschränkten Strafe. Der Verbrecher sühnt das verletzte Gesetz, auch da wo es gewaltsam gegen seinen Willen an ihm vollzogen wird, allein durch die Strafe. Und wenn Luther von dem Gesetze irgendwo sagt, es werde in Ewigkeit nicht aufgehoben, sondern bleibe entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt[114]), so mag man jenes auch dahin verstehen, dass durch das Erleiden der ewigen Verdammniss eben das Gesetz an den Verdammten und insofern von ihnen erfüllt werde. Die Endlosigkeit der Strafe in diesem Falle ist durch die Endlosigkeit der Verschuldung bedingt, indem hier, wo es sich um innerlichste Conformität des seiner Natur nach ununterbrochen activen creatürlichen Willens mit dem göttlichen Wil-

len handelt, die fortdauernde innere Ankämpfung gegen den letzteren, welche von dem Verlorenen weder geändert werden will noch kann, eine ebenmässige Fortdauer der strafenden Repression des Gesetzes fordert. Sohin besteht die Behauptung Melanchthons auch in dieser Hinsicht vollkommen zu Recht. Aber ebendeshalb nicht minder die Behauptung des Flacius. Denn bei ihm fragt es sich nicht nach einer Befriedigung des Gesetzes schlechthin, sondern nach einer solchen Erfüllung des göttlichen Willens, wobei und wodurch die Erfüllenden zugleich der Verdammniss, durch deren ewige Erleidung sie als Sünder das Gesetz befriedigten, entnommen und der Seligkeit theilhaftig werden können. Offenbar nun ist das Aufhören der ewigen Befriedigung des Gesetzes durch die ewige Strafe bedingt durch das Eingreifen positiver Gesetzeserfüllung in die negative, oder genauer gesprochen, da widerwilliges Leiden der Strafe eben Unconformität mit dem die Strafe fordernden und verhängenden göttlichen Willen ist und darum neue Befriedigung des Gesetzes durch neue Strafe provocirt, es geschieht, wenn der Uebertreter des Gesetzes in Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Verpflichtung zur Strafe genügt. Darum sagt derselbe Melanchthon, Christus als Gottmensch habe deshalb allein Mittler und Versöhner sein können, weil keine geschaffene Macht für sich im Stande gewesen wäre, den Zorn Gottes zu tragen und bei solcher Grösse des Schmerzes Gotte in Wahrheit den

Preis der Gerechtigkeit zu geben. Denn letzteres müsse geschehen, woferne die *poena* zugleich *placatio* sein solle[115]). Aber eben dadurch hört die Strafe, welche mit Willen erlitten wird, auf identisch zu sein mit der Strafe ewiger Verdammniss, durch welche wider Willen dem Gesetze Genüge geschieht. Könnten die Verdammten, sagt Luther einmal, Gottes Urtheil leiden und ja dazu sagen, so wären sie des Augenblicks selig[116]).

Haben wir die Concordienformel mit ihrer Hervorhebung des thuenden Gehorsams Christi recht verstanden[117]), so ergiebt sich sofort, warum es kein Widerspruch sein kann, wenn ebendasselbe, was in den Melanchthonischen Bekenntnissen Christi Leiden und Tod, hier seiner Erfüllung des Gesetzes zugeeignet wird — vorausgesetzt, dass man das *sine peccato*, womit die Apologie das *subiit poenam peccati* begleitet[118]), im Auge behält. Und wir werden es nicht für einen Abfall Melanchthons von sich sich selbst halten dürfen, wenn er auch der Form nach mit der Concordienformel übereinstimmend, mehr als einmal in seinen Privatschriften sagt, dass Christus mit beidem das Gesetz erfüllt habe, sowohl mittelst seines Gehorsams, welcher vollständig und vollkommen war, als dadurch, dass er den Fluch und die Strafe auf sich nahm, oder, was dasselbe, mittelst seines ganzen Gehorsams, in welchem er leidend und thuend für uns die Gerechtigkeit beschaffte[119]). Oder sollte darin der Beweis liegen für die Neuheit des in der Concordienformel hervorgehobenen Momentes

der *obedientia activa*, dass dieselbe auch neben dem Leiden und Sterben, wie aus der oben gegebenen Uebersicht erhellt, genannt, ja daneben auch die Auferstehung dem beigezählt wird, womit Christus dem Gesetze genuggethan und unsre Sünden gesühnt habe[120])? Ich meine, ebendamit dass die *resurrectio* sammt den übrigen Stücken unter den Begriff der *obedientia* befasst werden konnte, unter den sie freilich an sich nicht gehört, ist schon der Beweis geliefert, dass die Nebenordnung des Thuns neben dem Leiden nicht in dem Sinne genommen werden darf, als sei jenes ein zu diesem hinzutretendes und nicht vielmehr ein darin nothwendig beschlossenes Moment, wodurch dem Leiden seinerseits die Kraft der die Verdammniss aufhebenden Sühnung und Erlösung ebenso verliehen wird, wie dies in anderer Hinsicht durch Christi Auferstehung geschieht. War es wirklich an dem, dass in Christo eine Sühnung der Sünde beschafft ward, wornach der Erlöser mit dem die Strafe der Sünde verhängenden göttlichen Willen im Gehorsam des Gesetzes eins war, so setzt die Uebereinstimmung mit dem Erfahrniss des Leidens nach rückwärts nicht minder den vollen Gehorsam thätiger Gesetzeserfüllung voraus — und dies ist die *obedientia activa* — als nach vorwärts ein Punct ersichtlich sein muss, auf welchem der thuend-leidende Act der so beschafften Sühnung als vollendet, das Leben der Gerechtigkeit als den Mächten des die Sünde treffenden Todes ein für allemal ent-

nommen erscheinen muss — und das ist die *resurrectio.*

So ist denn dies das Neue, was die Darstellung der Concordienformel bietet, dass die Sündlosigkeit des Leidens Christi in ihrer Consequenz für das gesammte Leben des Herrn, wornach sie eine vollständige Erfüllung des Gesetzes in der Form der *obedientia activa* voraussetzt, geltend gemacht, und weil Christus aus freier Liebe das Leiden auf sich genommen, so auch von dem Thun des Erlösers, ohne welches dem Leiden seine Kraft und sein Werth abginge, das nämliche behauptet wird. Und zwar auch Letzteres mit vollberechtigter Consequenz. Denn wenn die Unterstellung des Erlösers unter das Gesetz nach dessen negativer Seite eine absolut freie, so musste die Untergebung desselben unter das Gesetz nach dessen positiver Seite eine gleich freie sein, so gewiss als eine die ewige Verdammniss stillende Sühnung beides in Einem nothwendig erforderte. Diese Parallele der Freiheit des Leidensgehorsams und jener der *obedientia activa* betont die Concordienformel auch ausdrücklich, wo sie davon redet, dass Christus an sich nicht unter dem Gesetze gewesen, sondern freiwillig ihm sich unterworfen habe [121]). Nur ist die Vorstellung, dass der Erlöser als menschgewordener dem Gesetze nicht für sich, sondern für Andere untergeben gewesen sei, mit einer Abstraction behaftet, statt deren vielmehr zu sagen wäre, der Sohn Gottes, nachdem er in freier Liebe

zu thun beschlossen, was er als solcher zu thun nicht schuldig war, nämlich als Mensch dem Gesetze nach dessen doppelter Seite sühnend sich zu untergeben, habe, indem er den ganzen Gehorsam leistete, welchen kraft seines freien Entschlusses zu leisten ihm als Heilsmittler zukam, denselben ebendamit nicht für sich, sondern für die Menschen und an ihrer Statt erfüllt.

Das Bekenntniss gibt uns keinen Aufschluss darüber, inwiefern der von Christo als Heilsmittler gemäss seiner Stellung zu Israel thuend und leidend sonderlich geleistete Gehorsam identisch gewesen sei mit dem Gesetzesgehorsam, welchen der gefallene Mensch schlechthin thuend und leidend darzuleben gehabt haben würde, um dadurch der ewigen Verdammniss ledig zu gehen. Insofern diese Frage die *obedientia passiva* mit betrifft, kann dieselbe erst da erledigt werden, wo über das Verhältniss der Ueberwindung des Satans zu dem Strafleiden Christi und seiner Unterstellung unter den göttlichen Zorn zu reden ist. Dagegen wird man in Hinsicht auf die *obedientia activa*, um jene Identität zu erklären, die sonderlichen Bethätigungen des Gehorsams Christi auf deren Quell in der Weise zurückführen müssen, dass man, wie schon die Alten richtig gesehen [122]), den Einheits- und Ausgangspunct desselben in der Liebe erkennt, womit Christus von dem Acte der Erniedrigung an bis zu seinem Tode freiwillig dem Gesetze und zwar immerhin in der Form des Gesetzes Israels sich unterstellt und genügt hat. In diesem Sinne

ist es zu nehmen, wenn Luther die Stellvertretung Christi auf sein ganzes Leben von seiner Empfängniss und Geburt an ausdehnt, indem er sagt, die rechte wahrhaftige Frömmigkeit, die vor Gott gilt, stehe in fremden Werken, nämlich in jenen des Herrn Jesu Christi, als dessen Thun von seiner Menschwerdung an bis zu seinem Tode am Kreuze in den zweien Stücken der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten dahergegangen sei [123]).

Ist nun aber diese Ausdehnung der stellvertretenden *obedientia activa* auf das gesammte Leben des Erlösers richtig und das oben angegebene Verhältniss derselben zur *obedientia passiva* begründet, so ergiebt sich alsbald die Nothwendigkeit, die letztere in entsprechender Parallele von dem Tode des Herrn bis zu dem Anfangspuncte der ersteren, der Erniedrigung Christi zu erstrecken [124]), um so mehr als das Gesetz, dem sich der Erlöser mit thätigem Gehorsam untergab, in Rückwirkung zur menschlichen Sünde gestellt, somit die Unterwerfung unter dasselbe nicht möglich war, ohne den Druck dieses so gearteten Gesetzes leidentlich zu erfahren. Denn Christus hat sich nicht schlechthin dem Gesetze untergeben, welches der Ausdruck des normalen Verhältnisses der bewussten Kreatur zu seinem Schöpfer ist, sondern in Folge der zwischeneingetretenen Sünde hat er sich jenem Gesetze unterstellt, welches nach Luthers treffendem Ausdruck „Gott auf den Menschen schlug" [125]), und dies ist der Grund, weshalb sein Gehorsam ein thuend-

leidender auf jedem Puncte seines Lebens zugleich war. In jenem Doppelcharakter des Gesetzes dünkt mich auch, beiläufig bemerkt, die Lösung des scheinbaren Widerspruches bei Luther zu liegen, wornach er einerseits von dem Gesetze behauptet, es werde nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben, andererseits dasselbe mit Sünde, Tod, Teufel und Hölle zusammenstellt und es zusammt diesen an Christo zunichte werden lässt[126]): beide Aussagen bestehen gleichmässig zu Recht. Dass aber das Bekenntniss den leidenden Gehorsam Christi nicht blos auf seinen Tod beschränkt, sondern entsprechend der *obedientia activa* auf sein gesammtes Leben bezogen wissen will, ergiebt sich deutlich aus solchen Stellen, wo die *tota passio* neben den Tod des Herrn gestellt und wo der Sammtgehorsam, den „er in seinem Gang zum Vater von seiner Geburt an bis in den allerschmählichsten Tod des Kreuzes“ geleistet hat, als Heilsgrund benannt wird. Wir werden es sohin unbedenklich für den adäquaten Ausdruck dessen, worum es der Concordienformel zu thun ist, betrachten, wenn Flacius erklärt, man könne die beiden Stücke, das Leiden und den Gehorsam Christi durch sein ganzes Leben hindurchziehen, beginnend von seiner allerersten Erniedrigung und schliessend mit seiner Auferstehung: „in seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein stetiger Gehorsam gewesen; denn er ist eben darum ins Leiden geworfen, dass sein Gehorsam darin gesehen würde, und darum ist er dem

Vater gehorsam gewesen, dass er in seinem Gehorsam das Leiden, welches um unserer Seligkeit willen ergehen musste, trüge" [127]).

Nach allem diesen ist ersichtlich, dass der sühnende Gesammtgehorsam Christi insofern der Busse des Christen analog sich vollzogen hat, als die Uebereinstimmung mit dem das Gericht über die Sünde verhängenden göttlichen Willen auf beiden Seiten wesentlich und nothwendig ist, dass aber diese Analogie, statt den Vollzug der Strafe an Christo auszuschliessen, ihn vielmehr und um so gewisser voraussetzt, als die in der Busse geschehende willige Unterwerfung unter das richtende Gesetz lediglich durch die Annahme der bereits in Christo befriedigten Strafgerechtigkeit ermöglicht wird [128]). Dagegen wüsste ich für das der älteren Dogmatik geläufige Theologumen, dass die unendlich werthvolle Satisfaction des Gottmenschen nothwendig gewesen sei zur Deckung der unendlichen, weil durch Verletzung der unendlichen Majestät Gottes contrahirten Schuld der Menschheit [129]), in dem kirchlichen Bekenntniss einen Anhaltepunkt nicht zu finden. Denn wir haben bereits erkannt, dass die Prädicate der Ewigkeit und Unwandelbarkeit, welche das Bekenntniss der in Christo befriedigten Gottesgerechtigkeit gibt, anders verstanden werden nicht blos dürfen, sondern müssen. Und wenn kurz vorher zur Aussage kommt, es habe die menschliche Natur allein, ohne die göttliche, dem ewigen allmächtigen Gott weder mit Gehorsam

noch mit Leiden für aller Welt Sünde genugthun können, so werden wir die hier Gotte beigelegten Prädicate zu deuten haben in dem Sinne der Prädicate göttlicher Gerechtigkeit gleich hernach[130]).

Aber eben dies führt uns zu einer weiteren Erwägung, deren wir uns nicht wohl entschlagen dürfen. Es kann auf den ersten Anblick befremden, dass unser Artikel, der doch an mehreren Stellen darauf ausgeht, das Verdienst Christi nach seinen verschiedenen Momenten darzulegen, eines von Luther zumal so energisch betonten Stückes, der Ueberwindung des Satans, keine Erwähnung thut. Sollen wir daraus schliessen, dass die von der Concordienformel in dem oben bezeichneten Sinne gelehrte Vollziehung der Gesetzesstrafe an Christo mit der Ueberwindung des Teufels unverträglich sei? Die Confessoren sind nicht dieser Ansicht gewesen, da sie in einem späteren Artikel von Christo sagen, er habe mit und in seinem Tode die Sünde, Tod, Teufel, Hölle und ewige Verdammniss überwunden[131]), eine Stelle, die um so mehr Beachtung verdient, als dort solche Ausrichtung des Erlösungswerkes in derselben Weise auf die Gottmenschheit des Erlösers begründet wird, wie in unserm Artikel die Genugthuung für die Sünde der Welt gegenüber dem ewigen allmächtigen Gott. Nicht wegen der Unverträglichkeit des ersteren Momentes mit dem zweiten, sondern aus dem Grunde tritt jenes in dem Artikel *de iustitia fidei* zurück, weil bei der Frage,

worin die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott bestehe, der Glaube lediglich reflectirt auf die Anforderung, welche Gott an den sündigen Menschen, damit er gerecht vor ihm sei, in doppelter Weise stellen muss, sowie darauf, wie dieser Anforderung Christus der Gottmensch stellvertretend Genüge geleistet habe. Es bleibt der Theologie überlassen, dem gegenseitigen Verhältniss beider Stücke weiter nachzugehen.

Wir begnügen uns unsrerseits mit der Andeutung, dass, wenn Melanchthon in der Apologie Recht hat mit der Aussage[132], es seien nicht blos der Tod und die andern leiblichen Uebel, sondern auch die Tyrannei und Herrschaft des Teufels die Strafe der Sünde, und wenn man mit Luther in der ganzen Passion Christi sehen kann, wie der höllische Satan allen seinen giftigen, bittern, teuflischen Hass, Zorn und Grimm über unsern lieben Herrn ausgegossen hat und eben dies sein Leiden und Sterben das alleinige Opfer ist, welches kraft des göttlichen Zornes wider die Sünde für die Sünde der verdammten Menschen zu deren Versöhnung dargebracht werden musste[133], — dass demnach Christus, indem er der Macht Satans untergeben ward, ebendamit die Strafe der Sünde trug und den Zorn Gottes wider die Sünde schmeckte, nicht minder aber auch, indem er als Gerechter Alles erlitten, was Welt und Teufel ihm anzuthun vermochten, ebendamit den Zorn Gottes wider die Sünde an sich er-

schöpfen und die Strafe der Sünde bis zur völligen Genugthuung an sich vollziehen liess. Es fällt demnach die gerechte und darum sühnende Erduldung der Sündenstrafe zusammen mit der Ueberwindung des Teufels, des Todes und der Hölle: für den Sündlosen gab es keine andere Form, in welcher die Strafe für der ganzen Welt Sünde auf ihn gelegt werden konnte als indem auf ihn gelegt ward die Tyrannei des Satans, in welcher alles Uebel und alles Leid der Welt beschlossen liegt. Und wenn es wie oben bei der *obedientia activa* beim ersten Anblick scheinen könnte, als sei der Leidensgehorsam des Heilsmittlers gemäss seiner Stellung zu Israel sonderlich gestaltet gewesen und könne darum nicht als Erduldung der Gesammtstrafe für die Gesammtsünde angesehen werden, so gewinnen wir, wie dort in der Liebe als des Gesetzes Erfüllung, so hier in der Obmacht des Satans, der nach Gottes Willen des Todes Gewalt hat (Hebr. 2, 14), den einheitlichen alles Sonderliche befassenden Punct, in welchem die Identität der an Christo vollzogenen Strafe mit der an den Menschen zu vollziehenden ersichtlich ist. Was demnach immer von Christi Menschwerdung an bis in seinen Tod von Seiten der sündigen Welt ihm Leids widerfuhr, das war in Einem zumal Aeusserung der satanischen Macht, welche an ihm sich erschöpfte und brach, Verhängniss des göttlichen Zornes über die menschliche Sünde, dessen Becher der Herr bis auf den Grund leerte, Strafwirkung des Gesetzes für der

ganzen Welt Sünde, welche er schmeckte aber ohne der ewigen Verdammniss zu verfallen — es ist klar, dass um dem Allen Genüge zu thun, die *obedientia passiva* auf jedem Puncte von der *obedientia activa* begleitet und getragen sein musste, aber ebenso gewiss ist, dass dem ewigen allmächtigen Gott, der um sein selbst und um des verletzten Gesetzes willen solche Zorneswucht in dem Widerfahrniss der satanischen Macht auf Christum sich entladen liess, allein der Gottmensch genug zu thun vermochte, ohne ihr auf ewig zu erliegen.

Allerdings aber — und damit können wir die Untersuchung über das sühnende Werk Christi abschliessen — ist die Meinung der Concordienformel nicht die, als habe Gott erst „im Verlaufe der Zeit" durch das, was er in Christo gethan, sichs ermöglicht, die sündige Menschheit zu lieben[134]). Die Gnade Gottes, welcher die Sendung Christi zu verdanken, damit in ihm und von ihm Sühnung der Sünde, d. h. Befriedigung der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit beschafft werde, wird in dem Bekenntniss an mehr als Einer Stelle dem *meritum Christi* vorausgestellt, so jedoch, dass ebendieselbe wie sie einerseits den Anfang der Reihe bildet, so andrerseits durch die geschichtlich vollzogene Versöhnung schlechthin begründet erscheint[135]). Besteht nämlich der Erlösungsrathschluss des Dreieinigen darin, dass er aus freier Liebe eine vollkommene Sühnung der Sünde, oder mit anderen Worten, eine vollständige Befriedigung

seiner selbst als des Gerechten zum Heile der Menschen beschaffen wollte, und ist die Realisation dieses Beschlusses eine geschichtliche Thatsache, so wäre es ja freilich ein sehr schiefer und unadäquater Ausdruck zu sagen, es habe Gott, was er doch von Ewigkeit her auf Grund des von Christo zu vollbringenden Werkes gethan, erst im Verlaufe der Zeit sich ermöglicht. Nur dass als integrirendes Moment des von Ewigkeit bestehenden Liebesrathschlusses unvergessen bleibe der Wille des Dreieinigen, ihn zu realisiren in einer Form, „dadurch der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes, so im Gesetze geoffenbaret, Genüge geschehe"[136]).

Es dient wesentlich zur Erleichterung des Verständnisses der Rechtfertigungslehre, wenn man die gegen Osiander gerichtete Thesis auch da im Sinne behält, wo es sich um Vesthaltung der *sola fides* gegenüber den mancherlei Vermischungen von Rechtfertigung und Heiligung handelt. Die Gerechtigkeit, kraft deren wer sie besitzt vor Gott gerechtfertigt ist, hat ihren Bestand eben in der Gerechtigkeit, welche nicht die Voraussetzung, wohl aber die Frucht des Mittlergehorsams Christi ist. *Iustitia peccatoris coram Deo*, sagt Wigand und trifft damit genau den Sinn des Bekenntnisses, *est impletio legis a Christo praestita*[137]). Von wie hohem Interesse unter diesen Umständen für die Integrität der Kirchenlehre die Behauptung sein muss, dass sich die von Christo geleistete Gerechtigkeit mit der von den Menschen ge-

forderten völlig decke, liegt auf der Hand. Eben darum aber müssen wir darauf aufmerksam machen, dass die Aussage, Christus selbst sei vermöge seines gesetzerfüllenden Gehorsams unsere Gerechtigkeit, der anderen, es sei die Gerechtigkeit des Glaubens Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott und Adoption, genau genommen vorauszugehen habe, wie sie denn auch in der Concordienformel derselben wirklich vorausgeht [138]). Und dies ist der Grund, weshalb die römische Bezeichnung des Glaubens als *assensus* zu dem, was göttlich geoffenbart sei [139]), dem evangelischen Bewusstsein fremd bleiben muss, so gewiss auch der Glaube desselben jene Beistimmung in sich schliesst; dies zugleich der Grund, weshalb die Beschreibung des Glaubens, welche das Torgische Buch der schwäbisch-sächsischen Formel zufügen zu müssen glaubte, derselbe sei ein Licht und Vertrauen, so der Sohn Gottes durch sein Wort und heiligen Geist in uns wirket, damit wir das Evangelium von der Person und Gutthaten Christi und alle Artikel christlicher Lehre für gewiss wahr halten, in der Bergischen Bearbeitung beseitigt und der Glaube charakterisirt wurde als eine Gabe Gottes, dadurch wir Christum unsern Erlöser im Wort des Evangelii recht erkennen und auf ihn vertrauen, dass wir allein um seines Gehorsams willen aus Gnaden Vergebung der Sünden haben, für fromm und gerecht von Gott dem Vater gehalten und ewig selig werden [140]).

Ist die Gerechtigkeit des Gerechtfertigten identisch mit der Gerechtigkeit Christi und fällt letztere zusammen mit der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz von dem Sünder, dafern er der Seligkeit theilhaftig werden wollte, forderte, so leuchtet ein, dass die Lehre, „es müsse der Mensch anderergestalt oder durch etwas Anderes selig werden, denn wie er vor Gott gerechtfertigt wird“ [141]), nicht blos „unrecht“ ist, sondern auch sinnlos. Denn eben dies ist ja der Begriff jener Gerechtigkeit, von der wir sagen, sie eigne dem Gerechtfertigten als solchem, dass sie eine Gerechtigkeit sei, welche sich decke mit dem Seitens des Gesetzes für den Sünder gestellten Bedingniss der Seligkeit: solche Gerechtigkeit existirt weder, noch wird sie begehrt oder erworben, ausser Zwecks der Seligkeit. Und wenn es für das evangelische Bewusstsein eines Beweises nicht bedarf, nicht bloss dass jedwede That des Gläubigen, sie entstamme noch so sehr dem Motive des Glaubens, hinter der gesetzlichen Anforderung zurückbleibt, sondern auch, dass die Gerechtigkeit Christi, welche der Gerechtfertigte besitzt, in ihrer absoluten Vollkommenheit und allezeit vesten Währung jener die Seligkeit bedingenden Anforderung genau entspricht, so würde man nicht begreifen, wie Georg Major darauf gekommen wäre, den Besitz der Gerechtigkeit und der Seligkeit von einander zu scheiden, hätte er nicht, statt auf dem zu beruhen, was mit der Gerechtigkeit Christi gesetzt ist, die Frage hereingezogen über die Behar-

rung des Gläubigen in der Gerechtigkeit [142]). Dem gegenüber ist es die allein richtige Position, aus welcher man sich durch die etwaige Schwierigkeit jener Frage nicht darf verdrängen lassen, dass, wenn einmal Christus dem Gesetze an unserer Statt für uns Sünder Genüge gethan hat, ihm auch die Seligkeit in dem Masse verdankt sein will wie die Gerechtigkeit, d. h. ausschliesslich.

Hiernach wird es auch dabei sein Bewenden haben, dass „in diesem Artikel" das Wort rechtfertigen nicht kann etwas Anderes bedeuten, als die Gerechtigkeit Christi, sowie sie oben beschrieben ward, zusprechen. Wir drücken es absichtlich so aus, indem wir statt des bereits auf einer weiteren Reflexion beruhenden *a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere* lieber den Ausdruck *imputare iustitiam Christi* voranstellen, insofern hier weder schon das freisprechende Urtheil Gottes in Folge der *imputatio* benannt ist, noch ein einzelnes Stück der ausser uns vorhandenen und gleichwohl uns zugehörigen Gerechtigkeit Christi herausgehoben wird. Insbesondere verwahren wir hiermit das Bekenntniss gegen die nachmals in der kirchlichen Theologie eingebürgerte Lehrdarstellung, als lasse sich die *iustificatio* in einen doppelten, wenn auch ungeschiedenen Act, in den negativen der *remissio peccatorum* und in den positiven der *imputatio iustitiae Christi* zerfällen, eine Nebeneinanderstellung, welche ebenso irreleitend ist, wie die ihr entsprechende von *obedientia passiva* und *activa* [143]). Es will

als ein Mangel der scholastischen Lehrmethode der altkirchlichen Dogmatiker anerkannt sein, dass sie das Ineinanderliegende und organisch auseinander sich Entwickelnde in logisch nebeneinander liegende Momente zertheilen und dadurch die dogmatischen Lehrpuncte, statt wie sie wollen durch Distinction aufzuhellen, durch Diremtion verdunkeln. Ohne bei der *imputatio iustitiae Christi* an ein nur positives Moment im Gegensatz zu einem negativen zu denken, sagen wir: dies ist der Begriff der *iustificatio*, dass die Gerechtigkeit Christi, welche in seinem an der Menschen Statt dem verletzten göttlichen Gesetze geleisteten Gehorsam besteht, dem einzelnen Menschen also zugesprochen werde, als habe er selbst geleistet, was Christus für ihn und an seiner Statt. Damit hört für ihn die Schuldforderung des Gesetzes auf, giltig zu sein: *remissio peccatorum;* damit ist die Feindschaft des Menschen wider Gott und Gottes Zorn wider den Menschen aufgehoben: *adoptio filiorum;* damit ist, was als Bedingung der Seligkeit von Seiten des verletzten Gesetzes gefordert ward, erfüllt: *haereditas vitae aeternae*[144]). Es versteht sich übrigens von selbst, dass mit dieser dogmatischen Fassung von *iustificatio* nicht präjudicirt werde der von ebenso schrift- wie bekenntnissmässigen Gleichstellung mit *absolutio a peccatis* — ists doch etwas Verschiedenes die Momente eines dogmatischen Begriffes entwickeln und aussagen, was an einzelnen Stellen in bestimmter Tendenz Schrift oder Bekennt-

niss eigens lehrt; und ebenso wollen wir nicht unerwähnt lassen, dass wenn das Bekenntniss behauptet, es seien in den Sprüchen der Propheten und Apostel, wann von der Gerechtigkeit des Glaubens geredet wird, die Worte „rechtfertigen“ und „gerechtfertiget werden“ zu nehmen gleich „von Sünden ledig sprechen und Vergebung der Sünden erlangen“, damit kein Urtheil ausgesprochen sein könne über den Sinn von הִצְדִּיק oder *δικαιοῦν* an sich [145]).

Wir bringen lediglich zum Bewusstsein, was in der auf Christi mittlerischem Gehorsam basirten Fassung der *iustificatio* gelegen ist, wenn wir hinzufügen, dass die Rechtfertigung ein momentaner aber zugleich in sich vollendeter und geschlossener Act sein wird, der weder als solcher einer Theilung noch nach Seiten der durch ihn verliehenen Gabe einer Steigerung oder Minderung fähig ist. Denn Christi Gehorsam ist Einer, in seiner Einheit unauflöslich kraft seiner Correspondenz mit der Einheit des in sich geschlossenen göttlichen Gesetzes, und weil sohin Niemand dieses Gehorsams theilhaftig sein kann anders als entweder ganz oder nicht, so muss es ein Moment sein, in welchem der ihn nicht hatte dazu kommt ihn zu haben. Es scheidet sich somit einerseits von diesem Acte der Rechtfertigung eine doppelte Reihe von Zuständlichkeiten, wie sie in dem Subjecte vorliegen vor Eintritt jenes Momentes und nach demselben unter Einfluss des durch ihn gesetzten Bestandes, und andrerseits die eigenthümliche Bewegung

des Subjectes, welche den Moment der *iustificatio* nicht blos begleitet, sondern als subjectiver Factor bedingt. Aber auch in dieser Bewegung wird was in der Relation zu dem Acte Gottes des rechtfertigenden aufgeht, der reine Act der Empfängniss zur Aufnahme des von Gott gesprochenen rechtfertigenden Wortes, geschieden sein wollen von allem dem, was sonst an Thätigkeit oder Leiden jenem Acte des Empfangens sich anschliesst oder factisch untrennbar sich einschliesst, und die Frage nach dem Sinne des *gratis iustificari* wird erst nach dieser Trennung ihre unverworrene Beantwortung finden können.

Auf den ersten Anblick kann es scheinen, als sei diese Scheidung von Momenten, Verhältnissen und Zuständlichkeiten, welche in Wirklichkeit dicht bei- und völlig ineinander liegen, eine abstracte, und wer möchte es läugnen, dass es für die Kirche wie für den Einzelnen Stufen und Stadien der Entwickelung des christlichen Lebens giebt, wo jenes Ineinander und Beieinander dem gläubigen Bewusstsein noch als compacte Einheit erscheint, oder wenigstens der Gedanke der Getheiltheit noch kein stetiges, das gläubige Bewusstsein fort und fort begleitendes Moment ausmacht. Die evangelische Kirche würde in bedenklicher Weise von der kirchlichen Vergangenheit sich abschliessen, sich isoliren müssen, wollte sie Uebereinstimmung mit sich schlechthin nur da finden, wo für das gläubige Bewusstsein die Momente des geistlichen Lebens sich ebenso scheiden wie für sie

selbst. Und darum ist es nicht wohlgethan, wenn man neuerdings [146]) — unter wohlgefälliger Beistimmung katholischer Gegner [147]) — die formale Differenz lutherischerseits dahin ausbeutet zu sagen, Luther habe, auf den Einen Gedanken von der Rechtfertigung gestützt die Entwickelung von mehr als einem Jahrtausend nicht geachtet, während unsere Väter darauf aus waren, zu zeigen, *omnibus temporibus illam propositionem in ecclesia sonuisse* [148]). Aber, wie man auch hierüber urtheilen möge, so viel ist gewiss, dass die Erkenntniss der evangelischen Wahrheit, wie sie in den Kämpfen der Reformation errungen ward, die Auseinanderhaltung jener factisch beieinander liegenden Momente fordert, und es fehlt so viel daran, dass jene Scheidung im Interesse logischer Abstraction gemacht worden wäre, dass diese vielmehr Mühe hat mit dem practischen Bedürfnisse des gläubigen Herzens, dem jene Forderung ausschliesslich entstammt, gleichen Schritt zu halten. Daher ist es auch völlig zweierlei, wenn die evangelische Theologie in der kirchlichen Vergangenheit *testes veritatis* da findet, wo der Lehrausdruck dem eignen strengen Kanon von dem Inhalte und der Entwickelung des christlichen Lebens nicht entspricht, und wenn sie in der kirchlichen Gegenwart, wo die falsche Formulirung gegenüber der vorhandenen rechten auf eine Verkümmerung des christlichen Lebens schliessen lässt, aus irgend welchem Grunde die ihr von Gott geschenkte Klarheit opfern und daran geben wollte.

Ein Satz wie der: wir werden darum umsonst gerechtfertigt, weil nichts von dem was der Rechtfertigung vorangeht, sei es Glaube oder Werk, die Gnade der Rechtfertigung selbst verdient, kann wo er in der vorreformatorischen Zeit uns begegnet, als Zeugniss für die Wahrheit des evangelischen Bekenntnisses angeführt werden — als Satz des Tridentinum [149]) weisen wir ihn zurück.

Es ist in der That so, wie wir sagten, dass die begriffliche Thätigkeit die ihr gestellte Aufgabe der Scheidung und Verbindung der zusammengehörigen und doch nicht zu vermengenden Momente kaum mit derjenigen Reinheit zu vollziehen vermag, wie das unmittelbar practische Bedürfniss es erfordert. Denn das in der Gnade Gottes allein zum Leben und zum Frieden hindurchgedrungene Herz ist dem Auge gleich, dessen zarter Spiegel von einem Staubkorn getrübt werden kann, und wäre es auch so klein, dass es beinahe dem eignen Blicke sich entzieht. Nirgend mehr als hier bewährt sich die Erfahrung, dass das Herz seines Glaubens gewiss sein kann, unbekümmert um die Arbeit des nach-denkenden und sinnenden Verstandes, und nirgend mehr lässt sich nachweisen, wie wenig die nur dialektische Thätigkeit, abgelöst von der Erfahrung, im Stande ist, des geistlichen Objectes Herr zu werden. Beginnen wir, um den Nerv des Bekenntnisses zu erfassen, mit dem Grundgedanken der Reformation, dass es Gnade und nichts als Gnade ist, wodurch der in Sünde verlorene Mensch

zur Gerechtigkeit und Seligkeit gelangt, so erschliesst sich uns von hier aus die Bedeutung, welche dem Glauben als dem Organ der Aneignung nach evangelischem Urtheil allein zukommen kann. Weil aus Gnaden, darum durch den Glauben. So dass das Bekenntniss, welches damit anhebt, ein armer sündiger Mensch werde vor Gott gerechtfertigt und zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens angenommen ohne alle vorgehende, gegenwärtige und folgende Werke, aus lauter Gnaden um des Gehorsams Christi willen [150]), und somit an dieser Stelle nicht vom Glauben redet, genau besehen keinen Zusatz hierzu nachbringt, wenn es mit der Aussage fortfährt, der Glaube sei das einige Mittel, jene Güter des Evangeliums uns anzueignen [151]). Denn nur so versteht sich, was sofort nachfolgt, dass Propositionen, worin die Gerechtigkeit dem Glauben und worin sie dem Gehorsam des einigen Mittlers Christi zugeschrieben wird, für eins gehalten und genommen werden sollen [152]). Vielleicht wird die formale Exegese etwas einzuwenden haben gegen die Identificirung der dort citirten Stellen Pauli — und wir sprechen ihr das Recht dazu nicht ab — aber man mag daraus sehen, wie wenig dergleichen formale Exegese ausreicht, das rechte Verhältniss zum Dogma zu finden.

Es ist sonach eine ganz richtige Bemerkung Melanchthons, wenn er irgendwo sagt, der Satz *fide iustificamur* sei exclusiv, auch wenn das *sola* nicht hinzugesetzt werde [153]). Woraus denn natürlich nicht

folgt, dass man das *sola* denen zu Lieb, welche unter *fide iustificamur* etwas Anderes verstehen, weglassen dürfe[154]) — sondern umgekehrt, dass man es um so mehr beizubehalten habe. Und die Confession hatte darum ganz Recht, die *particulas exclusivas* nach Pauli Vorgang fleissig und emsig zu treiben, sowie es auch der völlig adäquate Ausdruck für die richtige Sache ist, wenn sie bemerkt, es sei nichts Anderes als die Zusammenfassung jener paulinischen *particulae exclusivae*, wenn man sage: allein durch den Glauben werde man gerecht und selig[155]). Man braucht nur einen Blick etwa auf die Vergleichsformel des Regensburger Interim[156]) zu werfen, um zu verstehen, wie mit Beseitigung des *sola*, um der Eigenthümlichkeit der Gegensätze willen, die kirchliche Lehre sofort in Gefahr steht, aus der ihr eigenthümlichen Bahn geworfen zu werden. Da wird zunächst geflissentlich vermieden, das *sola fide* auszusprechen, aber nichtsdestoweniger ausgesprochen, dass die gläubige Seele nicht auf die inhärirende Gerechtigkeit, wenn schon diese mit dem lebendigen Glauben gegeben sei, sich verlasse, sondern allein auf die uns geschenkte Gerechtigkeit Christi (*soli iustitiae Christi nobis donatae*), — was soll es nun heissen, wenn am Schlusse hinzugefügt wird: *qui dicunt, sola fide iustificamur, simul tradere debent doctrinam de poenitentia, de timore Dei, de iudicio Dei, de bonis operibus* u. s. w., als wäre solche Lehre von der Busse ein Zusatz (*simul*) zu dem *sola*, oder eine Einschränkung desselben, oder

als könne man überhaupt im evangelischen Sinne so von dem alleinrechtfertigenden Glauben reden, dass die Lehre von der Busse, der Furcht Gottes, dem Gericht Gottes und den guten Werken ausgeschlossen wäre. Solch unklarem Compromiss gegenüber hatten schon vorher römische Gegner wie Cochläus richtig denn letzteren Satz verneint: *non negamus nos fide iustificari, sed negamus nos sola fide iustificari*[157]), wo denn selbstverständlich ist, dass sowohl unter der *fides* wie unter dem *iustificari* etwas Anderes gemeint ist als bei den Lutheranern. Und das *Tridentinum* hatte von seinem Standpuncte aus völlig triftigen Grund, ebenfalls jene Vermengung zurückzuweisen: *si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit*[158]).

Wir sagen also, es sei für den, der von der Bestimmung der Erlösungsthat Christi herkommt, sowie wir sie oben gegeben haben, der Satz *fide iustificamur* identisch mit dem weiteren *fide sola iustificamur*, und dieser wiederum identisch damit, dass keinerlei menschliche Leistung, sondern die göttliche Gnade allein die Rechtfertigung bedinge. Und je enger man diese Sätze beisammen hält, ohne sich in jener Folge dadurch beirren zu lassen, dass der Glaube allerdings zugleich Princip neuen ethischen Lebens ist, desto verständlicher wird die sofort sich anschliessende Aussage des Bekenntnisses, der Glaube mache gerecht,

nicht darum und daher, dass er ein so gut Werk und schöne Tugend ist, sondern weil er in der Verheissung des heiligen Evangelii das Verdienst Christi ergreifet und annimmt[159]). Daher kommt das Bekenntniss von da unverzüglich auf die Gerechtigkeit und den Gehorsam Christi zu sprechen, und hier ist es, wo man ersehen kann, dass unsere Fassung von *iustificatio* als zuerst *imputatio iustitiae s. obedientiae Christi* und dann *remissio peccatorum* die völlig zutreffende ist[160]). Man kann somit den Glauben, wie ihn das Bekenntniss meint, vorerst als das Gegentheil aller menschlichen Leistungen bezeichnen, derjenigen nämlich, mit welchen der Anspruch erhoben wird, das vom Gesetz gestellte Bedingniss der Seligkeit zu erfüllen, oder neben oder nach der Erfüllung desselben in Christo etwas Accessorisches zu leisten. Und es ist kein Zweifel, dass in diesem Stücke die lutherische Rechtfertigungslehre die Wahrheit des so vielfach ausgesprochenen mystischen Satzes sich aneignet, wornach der Mensch, solle anders die neue Geburt in ihm geschehen, sich zu entziehen und ledig zu machen habe von allen Gedanken, Worten und Werken, und sich zu halten lediglich in einem Gott-leiden und habe sich müssig und lasse Gott wirken[161]).

Wir erledigen damit den katholischerseits erhobenen Einwurf, dass, wenn der Ausdruck *sine operibus* seiner ganzen Tragweite nach genommen werde, der Glaube selbst, als welcher ein Werk, ja ein vorzügliches Werk sei, von der Rechtfertigung ausgeschlos-

sen werden müsse: woraus sich ergebe, dass der Glaube nicht alle Werke und jedwedes Gesetz, sondern nur eine gewisse Gattung von Werk und Gesetz, etwa diejenigen Werke ausschliesse, welche aus natürlichen Kräften allein oder aus purer Erkenntniss des Mosaischen Gesetzes geschehen[162]). Man müsste eben, um dieser Argumentation folgen zu können, den ausdrücklichen Verzicht des Gläubigen auf Leistung irgend eines vom Gesetze gebotenen Werkes Behufs der Gerechtigkeit vor Gott, man müsste die ausdrückliche Anerkennung der von Christo an unserer Statt vollzogenen Leistung als ein Werk des Gesetzes ansehen — eine unmögliche Annahme, weil sie eine *contradictio in adiecto* involvirt. Ja wenn es Jemand vermöchte, den rechtfertigenden Glauben solchergestalt unter die Werke des Gesetzes einzureihen, so müsste er zuvor dem Werke Christi seine Bedeutung als gesetzerfüllenden Gehorsams entzogen haben, mit anderen Worten, er würde mit solchem seinem Glauben aufhören, der Gerechtigkeit Christi theilhaft, gerechtfertigt zu sein.

Aber freilich folgt daraus sofort ein Doppeltes, einmal dass der Glaube nicht Jedermanns Ding sei, sondern vielmehr eine Gabe des heiligen Geistes, sodann, dass er nirgend existire, auch nicht gedacht werden könne ohne vorangehende Reue (*contritio*). Beides ist Aussage des Bekenntnisses[163]). Wir haben aber, indem wir mit dem letzteren Stücke beginnen, auf ein Zwiefaches zu achten, darauf „dass ein wah-

rer, seligmachender Glaube nicht sei in denen, so ohne Reu und Leid sind und einen bösen Vorsatz haben, in Sünden zu bleiben und zu beharren" [164]), und auf das Andere, dass „nicht diese Reue, sondern allein der Glaube das einige Mittel und Werkzeug sei, das Verdienst Christi anzunehmen" [165]). Sprechen wir es vonvornherein aus: es giebt kein Verständniss der lutherischen Rechtfertigungslehre, wo nicht beides in gleicher Strenge vestgehalten wird, Nichtexistenz des Glaubens, wo nicht die Reue vorangeht, und Nichtexistenz der Reue innerhalb der Frage nach der Gerechtigkeit des Glaubens.

Uebersehen wir zunächst nicht, dass die Bergische Redaction des Bekenntnisses an allen Stellen, wo die früheren Entwürfe einschliesslich des Torgischen Buches von vorangehender „Busse" redeten oder den Verlass des Glaubens in der Rechtfertigung auf die „Busse" oder Liebe oder andere Tugenden verneinten, consequent und ausnahmslos die „Reue" substituirte, eine Unterscheidung von Reue und Busse, welcher die von *contritio* und *poenitentia* allenthalben entspricht [166]). Der Unterschied selbst aber tritt am Deutlichsten da hervor, wo kurz nach einander die Ausdrücke wechseln, wie z. B., dass „seligmachender Glaube nicht sei in denen, so ohne Reu und Leid sind und einen bösen Vorsatz haben in Sünden zu bleiben und beharren, sondern wahre Reu gehet vorher und rechter Glaube ist in oder bei wahrer Buss" [167]). Ausgesprochen ist er schon in der Augs-

burgischen Confession, wo von der Busse *(poenitentia)* gesagt wird, sie bestehe aus zwei Stücken, *contritio* und *fides* [168]), und von den verschiedenen Bedeutungen der Busse in heiliger Schrift wird in einem späteren Artikel der Concordienformel, dem von Gesetz und Evangelium, noch besonders gehandelt [169]). Wir sparen daher auf diesen die Entwickelung der hierher gehörigen dogmatischen Momente auf und constatiren zunächst den Zusammenhang der Reue und des Glaubens.

Wenn die Gerechtigkeit Christi, in deren Zurechnung die Rechtfertigung besteht, bemessen ist gemäss der Gesetzesforderung des lebendigen Gottes an den Sünder, und deren Leistung in Christo voraussetzt den Mangel derselben und die Unfähigkeit zu derselben in dem Sünder, so kann eine Hinwendung des letzteren zu der in Christo vorhandenen Gerechtigkeit nicht geschehen, ohne eine Abwendung von der eignen Gerechtigkeit im Gefühl und auf Grund des Fehlbetrags ihrer Leistung. Es kann aber ebensowenig jene Hinwendung Statt haben ohne das Bewusstsein, dass die Forderung der Gerechtigkeit ergehe an den Sünder nicht blos von Seiten eines abstracten Gesetzes sittlicher Weltordnung, sondern von Seiten des lebendigen persönlichen Gottes, dessen nichterfüllte Forderung als verdammende Schuldlast auf den Sünder sich legt. Nichts Anderes als die Nothwendigkeit der Erfüllung, sei es zum Leben sei es zum Tode, ist es, was in dem Schuldbewusstsein

sich Ausdruck schafft, und nichts Anderes ist es, was den Sünder zu Christo treibt, als die Anerkennung der zu Recht bestehenden Forderung des lebendigen Gottes zugleich mit der Anerkennung des eignen Unvermögens ihr zu genügen. Den Schmerz, welcher das Resultat dieser zwiefachen Anerkennung ist und in dem Schuldbewusstsein sich concentrirt, nennen wir die Reue, und sagen darum mit dem Bekenntniss, wahrer seligmachender Glaube ist nicht in denen, so ohne Reu und Leid sind. Und es muss der volle Begriff der Reue vestgehalten werden, damit es zu dem vollen Begriffe des Glaubens komme. Denn setzten wir den Fall, es sei nicht der Mangel gesetzerfüllender Gerechtigkeit, was den Sünder bekümmere, sondern vielmehr das auf ihn gelegte Uebel der Strafe, so kann es auch nicht der gesetzerfüllende Gehorsam Christi sein, dem sein Glaube sich zuwendet. Oder nähmen wir an, es gebreche dem Bewusstsein des Sünders an der Erkenntniss der völligen Incongruenz seines sittlichen Standes mit der Anforderung des Gesetzes, weil die Energie der letzteren und der innerste Grund des ersteren sich ihm noch nicht erschlossen, so müsste in demselben Masse als die Reue tieferer Begründung entbehrt, das Verdienst der Gesetzeserfüllung Christi für den Glauben sich mindern. Oder wäre es möglich, dass bei voller Erkenntniss des Abstandes zwischen der sittlichen Forderung und der persönlichen Leistung es doch zu keinem Schmerz und zu keiner Zerknirschung dar-

über käme, so liesse sich dieses nur denken bei völliger Glaubens- und Gottlosigkeit, für welche die richtende und verdammende Wirkung des göttlichen Zornes keinen Schrecken, weil keine Realität mehr hätte: dass dabei von Glauben an das Verdienst Christi nicht die Rede sein könne, versteht sich von selbst.

Wir wollen nicht die Gesammtheit der Relationen hiermit erschöpft haben, in denen sich mittelst Induction die Unmöglichkeit „rechten“ Glaubens bei nicht vorangegangener „wahrer“ Reue zeigen liesse. Nur soll hiebei nicht unerwähnt bleiben, dass lediglich dies Gegenstand des Beweises war, Glaube existire nicht ohne vorherige Reue, keineswegs aber das Umgekehrte, es finde sich nirgend Reue ohne nachfolgenden oder mitfolgenden Glauben. Wir müssen aber den letzteren Punct, um nicht aus dem rechten Geleise unserer Untersuchung zu kommen, an diesem Orte bei Seite lassen.

Es war das andere Stück, wovon wir sagten, es folge aus der Natur des Glaubens, dass er selbst eine Gabe des heiligen Geistes sei. So gewiss nämlich der Glaube in seinem Dasein voraussetzt die Reue in der so eben entwickelten Masse, so gewiss fordert der so entstandene Glaube zn seiner Entstehung noch einen anderen als menschlichen Factor. Wir haben hier lediglich zu erinnern an unsre frühere Darlegung der Stellung des natürlichen Menschen als solchen zu dem Werke der Bekehrung, welches an ihm und durch ihn geschieht. Wahre Reue,

dies schliessen wir sofort, indem sie nicht blos in sich begreift jene Zerfallenheit und Selbstschuldigung des natürlichen Menschen, wie wir dieselbe zugestanden und behauptet haben, sondern die Erkenntniss des lebendigen Gottes in der Manifestation seines wahrhaftigen, unbeugsamen, richtenden Gesetzeswillens; wahre Reue, in welcher nothwendig dieser Gottes- und Gesetzeserkenntniss parallel läuft das Innewerden des sittlichen Schadens, als der seinem innersten Grunde, wie seinen Aeusserungen nach dem Gesetze widerspricht; wahre Reue, die vermöge des Zusammenwirkens jener gedoppelten Erkenntniss eine ganz andere Zerrissenheit des Schmerzes, als wie sie dem natürlichen Menschen auf dem Niveau der *iustitia civilis* innewohnt, zu Wege bringt — sie ist des ersten Lichtstrahls, welcher in Kraft des heiligen Geistes in das Gewissen des Unbekehrten fällt, des lebendigen Gottes legislatorische Majestät und des eignen Herzens gottwidrigen Abgrund in Einem enthüllend, Reflex in dem Gefühle des dadurch getroffenen Sünders. Und wenn der Glaube, von dem wir sahen, dass er aus solchem Gefühle heraus sich entwickelt haben müsse, sich nach einem ganz anderen Heile und nach einer ganz anderen Erlösung ausstreckt, als wie diese je in das Herz eines natürlichen Menschen gekommen sind, wenn die in Christo beschaffte Gerechtigkeit und die Seligkeit kraft dieser das Object seiner Hinwendung ist, so bedarf es für Niemand, wenn er anders die beiden früheren Arti-

kel des Bekenntnisses verstanden, eines ferneren Beweises dafür, dass wo überall solcher Glaube sich finde, er Wirkung des heiligen Geistes sein müsse. Man wird daher, wie man auch über die Schriftmässigkeit dieser Sätze urtheile, deren Erweis nicht innerhalb unserer Aufgabe liegt, nicht verkennen, dass die Concordienformel in ihrer Aussage vom Glauben genau die anthropologische Basis innegehalten habe, von welcher ihr Bekenntniss ausging.

Näher noch ergiebt und bestimmt sich, inwiefern der Glaube eine Gabe des heiligen Geistes sei, wenn man darauf achtet, in welches Verhältniss Glaube und Rechtfertigung zu der Bekehrung gestellt wird. Schon von dem aus, was wir an einer anderen Stelle als Aussage des Bekenntnisses über den freien Willen bei der Bekehrung und den Vollzug der letzteren selbst gefunden haben, müssen wir schliessen, dass die Rechtfertigung als Correlat des geistgewirkten Glaubens in den zeitlichen Verlauf der geistgewirkten *conversio* hineinfalle, folglich mit dieser nicht coincidire. Darum lehrt die Concordienformel mit gutem Fug [170]), es sei nicht eins oder gleich, von der Bekehrung und von der Rechtfertigung zu reden, zu welcher letzteren nur gehöre und von Nöthen sei Gottes Gnade, das Verdienst Christi und der recipirende Glaube, und fügt später noch dies hinzu [171]), es werde in der Bekehrung durch den heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet. Wann aber, so müssen wir sofort fragen,

tritt innerhalb des Processes der Bekehrung der Act ein, in welchem die Gerechtigkeit Christi dem Gläubigen zu gesprochen und mit dieser die Vergebung der Sünden ihm zu Theil wird? Directe Antwort erhalten wir auf diese Frage von dem Bekenntniss nicht, aber bei der Bestimmtheit der Dinge, um welche es sich hier handelt, kann man keinen Augenblick anstehen, wie dieselbe auf Grund des Bekenntnisses lauten muss[172]). In dem Augenblicke, wo inmitten der Repugnanz des natürlichen Menschen in Kraft des heiligen Geistes gesetzt ist ein erkennend-wollender Act des Subjectes, vermöge dessen es, gerichtet von dem Gesetz um der Sünde willen, und sich richten lassend von demselben in rechter Reue, zu Christo sich hinwendet, erkennend und wollend die Gerechtigkeit, wozu er uns gemacht ist, in diesem Augenblicke wird der also Glaubende in Christo gerecht, empfängt Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott, Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens.

In dem Artikel vom freien Willen wurde gesagt, die Bekehrung des verderbten Willens sei nichts Anderes als eine Erweckung desselben vom geistlichen Tode, sei mithin Gottes Werk allein, und setze auf Seiten des Menschen nichts voraus als die *aptitudo passiva*. Anknüpfend an das dort Gelehrte hinsichtlich des Uebergangs der menschlichen Passivität in die Activität und Cooperation können wir den Moment der Rechtfertigung im Verhältniss zur Bekehrung noch näher so bestimmen, dass er zunächst

nicht eintritt, so lange bei dem Vorgange der Conversion der sündige Mensch nur Object und noch nicht zugleich Subject der bekehrenden Thätigkeit ist. Aber ebenso unrichtig wäre es, jenen Moment auf den Zeitpunkt zu fixiren, wo der Mensch vermöge der überkommenen geistlichen Kraft spontan zu wirken beginnt. Denn etwelche spontane Wirksamkeit in Folge des Gnadenzuges setzt die kirchliche Lehre wegen der *vocatio universalis* und auf Grund der Objectivität der Gnadenmittel allenthalben, nicht aber lehrt sie allenthalben weder das Zustandekommen der Conversion noch den Eintritt der Justification. Fragt es sich doch eben gerade jetzt, welche Richtung die erweckte Thätigkeit des Menschen nehmen werde; er ist so wie er ist ein Kind der Verdammniss, nur aber ein solches, welches die empfangene Geistesgabe, die ihn als solche nicht selig macht, gebrauchen kann, um der Verdammniss zu entgehen. Den leidentlichen Zustand der Reue, worein er versetzt ward mittelst der unwillkürlichen geistgewirkten Erkenntniss des heiligen richtenden Gottes hat er erfahren, sein erleuchtetes und erwecktes Gewissen sagt im Widerspruche zu seinem natürlichen Willen ja zu diesem Gericht — aber eben hier ists nun, wo er genöthigt wird, eines von beiden zu thun, entweder gegen die empfangene Erkenntniss sich zu verblenden oder in Vesthaltung derselben die Gerechtigkeit Christi zu ergreifen. Somit ist es nicht der erste, sondern der zweite spontane Act des der Wirksamkeit

des bekehrenden Gottes Unterstellten, in und mit welchem, dafern er das Gericht Gottes anerkennend anerkennt und hinnimmt die zugleich dargebotene Gnade, die Rechtfertigung eintritt.

Wir sehen also, jenseits des momentanen Actes der Justification liegt der Beginn der Conversion, und es ist eine überaus irreleitende Dialectik, wenn Schleiermacher[173]) eines und dasselbe, nämlich das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo als verändertes Verhältniss des Menschen zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet seine Bekehrung nennt. Denn weder zeitlich fallen sie zusammen noch sachlich sind sie identisch, und jene centrale evangelische Lehre kann nicht gründlicher verderbt werden, als wenn man jene beiden zusammenwirft. Und wenig genau ausgedrückt ist es, wenn Schneckenburger[174]) es als einen Unterschied reformirter und lutherischer Auffassung hinstellt, dass bei jener die Justification gar nicht mit dem Anfangspunkte des begonnenen neuen Lebens zusammen, sondern bereits in den Verlauf desselben hineinfalle. Denn „neues Leben" ist auch für den Lutheraner vor der Rechtfertigung vorhanden, nur freilich nicht im Sinne der *renovatio* oder der *bona opera* oder eines *meritum*.

Es ist hier der Ort, der Antithese des Bekenntnisses dahin zu folgen, wo es sich um die Würdigung der neuen Regungen in dem zu bekehrenden Menschen, welche um der noch nicht gerechtfer-

tigten Person willen schlechthin nicht unter den Begriff der guten Werke fallen können, im Vergleich zur römisch-katholischen Lehre handelt. Wir haben es bereits an anderen Stellen des Bekenntnisses als Brauch desselben vorgefunden, dass es die Gegensätze der eignen Lehre nicht in deren vereinzelten historischen Gestaltungen sondern nach ihrem generellen Typus, anfangend von den gröberen und endigend mit den feineren und feinsten Verstössen, benennt, damit so die Kirche in den Stand gesetzt werde, alle nach dieser Richtung hin auftauchenden Häresien mit dem allgemeinen Massstabe zu messen. Darum begreift die Antithese des Bekenntnisses in Einem die verschiedenen Formen in sich, in welchen was immer für ein Stück persönlich sittlichen Lebens gleichviel in welchem Stadium der Bekehrung wie immer als constituirender oder vorbereitender oder ergänzender Factor der Rechtfertigung und Beseligung betrachtet wird, so zwar dass Katholisches, Interimistisches, Majoristisches, Osiandrisches auf Einer Linie des Irrglaubens gelegen aufgezeigt werden [175]. Sonach ist die Läugnung des ersten allgemeinen Satzes, „dass unsre Liebe oder gute Werk Verdienst oder Ursach seien der Rechtfertigung vor Gott, entweder ganz oder ja zum Theil“, nur das die folgenden Negationen bedingende allgemeine Directiv, vermöge dessen zunächst in Abrede gestellt wird, sowohl dass irgend welche sittliche Bereitung den Menschen des Verdienstes Christi würdig mache, als dass unsre

formale oder wahrhaftige Gerechtigkeit vor Gott sei die Liebe oder die Erneuerung, welche der heilige Geist in uns wirket, und in uns ist (*novitas s. caritas inhaerens*)[176]. Allerdings hatte sich in der römischen Kirche, deren überhandgenommener Pelagianismus die schlimmste Blösse für die Streiche der Reformation darbot, sehr bald ein Zug geltend gemacht, welcher auf Hervorhebung der Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes bei dem Werke der Bekehrung und Rechtfertigung bedacht war, und es ist eine ganz richtige Bemerkung Melanchthons schon in der Augsburgischen Confession[177]), dass die Gegner nicht mehr so hoch wie früher von den Werken rühmten und nun auch vom Glauben zu reden anfingen. Aber eben deswegen sind die Aussagen, welche wir hinsichtlich der Bereitung zum Empfang der *gratia gratum faciens* in der katholischen Theologie des Reformationszeitalters wie in den katholischen Bekenntnissen vorfinden, nicht durchweg übereinstimmend und klar bemessen. Denn einerseits sprach man in scheinbar evangelischer Haltung den Satz aus, der freie Wille vermöge ohne die *gratia gratis data* nichts zum Guten, und sei mithin auch die Fähigkeit, zum Empfang der *gratia gratum faciens* sich zu bereiten, Gotte zu verdanken: andrerseits aber meinte man, wenn schon was der Liebe und Gnade in dem Menschen vorangehe nichts sei, so sei es doch nicht gänzlich nichts – „als wenn Almosen, Gebet, Verzeihung des angethanen Unrechts und andere derartige

Werke dem Sünder nichts hälfen schneller zur Gnade zu gelangen"[178]). Und das *Concilium Tridentinum* lehrt zwar, dass der Anfang der Rechtfertigung geschehe in den Erwachsenen von Gottes vorlaufender Gnade, indem sie ohne alles Verdienst von Gott berufen, und geweckt von der göttlichen Gnade und unterstützt zur Gerechtigkeit disponirt werden[179]: aber zugleich spricht es das Anathema aber die Meinung, dass der freie Wille des Menschen nach dem Fall verloren gegangen, und dass alle Werke vor der Rechtfertigung Sünde seien[180]). Man sieht, es ist nicht zufällig, dass die Tridentinischen Väter das *meritum congrui*, den herkömmlichen Satz, *videri congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis*, wie Thomas[181]), oder *cuilibet facienti quod in se est et per hoc sufficienter disposito ad susceptionem gratiae Deum infundere gratiam,* wie Biel ihn ausdrückt[182]) mit Stillschweigen übergehen, und denen, welche sich durch die Strenge ihrer ersteren Aussage zurückgestossen fühlen konnten, durch die Weitschaft der zweiten es ermöglichen, die eigne Meinung unter den Aussagen des Concils zu bergen[183]).

Aber nehmen wir selbst die strengere unter den römischen Lehrformen, es vermöge der Mensch durch eigne Kraft und ohne specielle Gnadenwirkung sich nicht zur Gnade zu disponiren oder etwas zu thun, um dessen willen die göttliche Gnade ihm mitgetheilt werde[184]), so kann auch so nur einem oberflächli-

chen Blicke entgehen, dass damit nicht dasselbe ausgesagt sein will, was die evangelische Kirche bekennt. Denn bei alledem steht die Sache doch so, wie es in der Verpflichtungsformel der Bischöfe und Prälaten vom Jahre 1560 heisst, dass zur Rechtfertigung des Gottlosen erfordert werde Gottes vorlaufende Gnade und die Bewegung des freien Willens zu Gott hin [185]), oder wie Heinrich Holden, Doctor der Theologie zu Paris († c. 1665), in seiner *analysis fidei divinae* sagt [186]), dass der keineswegs erloschene, sondern nur geschwächte freie Wille des Menschen frei handle in denjenigen Werken, vermöge deren aus Gottes Barmherzigkeit durch die Gnade Jesu Christi das ewige Leben zu erlangen ist. Setzt man, wie dies bei aller hinsichtlich der *praeparatio ad gratiam* Statt findenden Differenz die gemeinsame Lehre der römischen Kirche ist, das *liberum arbitrium* als nicht *exstinctum*, sondern *attenuatum*, so ist ja allerdings *excitare* und *adiuvare* der bezeichnende Ausdruck für die Thätigkeit der *gratia praeveniens*, mit anderen Worten die Thätigkeit des geschwächten freien Willens ist nirgend, auch nicht im ersten Moment der Berufung gleich Null, sie hat schon im ersten Moment die Fähigkeit zu widerstehen oder nicht [187]), und an diesem Widerstande oder seinem Gegentheil hängt der „letzte Faden, an welchen Heil oder Unheil sich anknüpft“. Es ist nämlich ein ungeschicktes Bild, wenn man katholischerseits das Verhältniss zwischen dem natürlichen freien Willen und der Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes vor-

stellig zu machen suchte durch das Gleichniss vom Segel und vom Winde, insofern ersteres für sich nichts vermag, wenn es nicht von letzterem erfasst und getrieben wird [188]) — denn dass der nicht erloschene freie Wille sich nicht blos leidentlich verhalte, das ist seine Natur; und es passt nicht auf die katholische Vorstellung, dass man sagte, der *actus bonus* sei zwar ganz von Gott *uti auctore*, aber zugleich auch ganz vom Menschen *uti instrumento subserviente* [189]) — denn nur von einem creatorisch gesetzten und sofort auch dem Menschen eignenden Acte, nicht aber von einer Thätigkeit des zur Freiheit von Gott entbundenen Willens könnte man sagen, sie sei beides, Gottes allein und durchaus des Menschen, und nur die evangelische Thesis verträgt diese Bezeichnung. Wäre daher wirklich evangelisch, was neuerdings als ächt- und urprotestantisch mit unverständigem Eifer proclamirt worden ist, „der Mensch verhalte sich in der Bekehrung gegenüber der Gnade nicht *mere passive*, vielmehr müsse die persönliche Spontaneität des Menschen, welche die Gnade annehmen und zurückweisen kann, sich rühren und das *liberum arbitrium* müsse sich bewusst und frei für die Gnade entscheiden" [190]), so würden wir darauf verzichten, auf Grund der so eben entwickelten katholischen Lehre von der *praeparatio ad iustificationem* eine evangelische Antithese gegen dieselbe zu formuliren, aller Streit zwischen den beiden Confessionen in diesem Stücke hätte ein Ende. Liegen die

Dinge aber so, dass eben jenes „Urprotestantische“ das Aechtkatholische ist, und halten wir vest an dem, was wir bekenntnissgemäss als Hergang der Bekehrung kennen gelernt haben, so bedarf es auch keines ferneren Beweises, dass und warum die evangelische Kirche gegen jene Sätze protestiren muss, indem sie die Fähigkeit zur Aufnahme der Gerechtigkeit Gottes nicht irgend welcher, wie immer geweckten und unterstützten, Mitbetheiligung des natürlichen freien Willens, sondern der Gnade allein verdanken will und kann. Und die Aussage, dass es irrig sei zu lehren, es müsse der Mensch durch gute Werke sich dazu würdig und geschickt machen, dass ihm das Verdienst Christi möge mitgetheilt werden, trifft jenes Pseudoprotestantische und Aechtkatholische insofern, als sie in Abrede stellt, dass irgend welche sittliche Bethätigung des natürlichen Menschen, wobei das Bekenntniss unbestimmt lässt, ob von der Gnade geweckt oder nicht, ihn zu jener Mittheilung des Verdienstes Christi würdig mache — als wenn nicht Alles, Würdigkeit, Gerechtigkeit, Verdienst oder wie es heisse, lediglich und allein in dem *meritum Christi* beschlossen sei.

Wir haben den letzteren Ausdruck absichtlich gewählt, um uns den Uebergang zu bahnen zu der zweiten Negation des Bekenntnisses, deren wir oben gedachten, es sei unsre *formalis iustitia*, unsere wahrhaftige Gerechtigkeit vor Gott, nicht die uns inhärirende Erneuerung oder Liebe[191]). Könnte man doch die eben

vollzogene Unterscheidung hinnehmend fragen, warum unbeschadet der rein göttlichen Setzung der Vorbedingungen, ohne welche es nach protestantischer Lehre nicht zur wirklichen Rechtfertigung kommt, von einem Verdienste in der Weise des *meritum congrui* überhaupt nicht die Rede sein solle, insofern die Römischen dasselbe ebenfalls nur auf die zur Erlangung der Justification unerlässliche, an sich nicht verdienstliche, Beipflichtung des geweckten *liberum arbitrium* zur heilsamen Eingebung zurückführen [192]). Der Grund, warum auch unter dieser Beschränkung der evangelischen Auffassung jener Ausdruck sinnlos erscheinen müsste, liegt eben in dem, was ihr und was der römischen Lehre als Inhalt der Gerechtigkeit des Gerechtfertigten gilt. Ist was die Gerechtigkeit des Gerechtfertigten constituirt, nach römischem Begriff ein *habitus infusus*, etwa die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und die sieben Gaben des heiligen Geistes (Jes. 11, 2) in sich begreifend [193]), und ist eben diese Gerechtigkeit, wennschon sie von Gott stammt, die Basis des *meritum condigni* [194]), so liegen letzteres und die Gerechtigkeit und die Bereitungen zu derselben alle miteinander auf dem gleichen Gebiete sittlichen Innenlebens: warum, wenn es da am Schlusse ein *meritum condigni* giebt, warum nicht am Anfange ein *meritum congrui?* Ist aber nach evangelischem Begriff die Gerechtigkeit des Gerechtfertigten mit der Gerechtigkeit des Gehorsams Christi identisch, also

kein *habitus infusus*, überall nichts was dem sittlichen Innenleben des gläubigen Subjectes angehört, so hiesse es das Zustandekommen solcher Rechtfertigung unmöglich machen, wollte man irgend eine der den Empfang derselben bedingenden sittlichen Bewegungen als Verdienst, das heisst, als ein Stück Gott-befriedigender Gerechtigkeit betrachten. Denn darin besteht nach evangelischer Annahme die wahre Reue, ohne welche es nicht zum Glauben kommt, dass der dem Gesetz sichunterstelltwissende Sünder nichts aber auch gar nichts in sich gewahre, was er der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit entgegenzuhalten vermöchte, und darin besteht für das evangelische Gewissen der wahre, lebendige Glaube, ohne welchen es nicht zur Rechtfertigung kommt, dass er nur in Christo aber auch ganz in Christo die Gerechtigkeit findet, welche das Gesetz von ihm verlangt.

Es macht für die Negation des Satzes, dass unsere formale oder wesentliche Gerechtigkeit vor Gott sei die *inhaerens novitas* oder *caritas* keinen Unterschied, wie immer man diese Liebe oder Erneuerung in dem Menschen entstanden oder daseiend denke, und während die ursprüngliche deutsche Fassung dieselbe als vom heiligen Geiste gewirkt bezeichnet, lässt die lateinische Uebertragung die Entstehung unbestimmt [195]). Darum ist der hiermit gegen die römische Lehre von der Justification eingelegte Widerspruch nicht minder direct, wenn dort

hinsichtlich des *habitus infusus*, welcher die Gerechtigkeit ausmacht, gesagt wird, es sei dessen *causa meritoria* das Erlösungswerk Christi, und dessen *causa efficiens* die Barmherzigkeit Gottes und die Wirksamkeit des heiligen Geistes [196]). Ueberhaupt aber muss man sich bei den katholischen Positionen über die Rechtfertigung erinnern, dass es sich zwischen ihnen und der evangelischen Lehrweise gar nicht um dieses oder jenes Einzelne handelt, sondern um ein Ja oder Nein bei zwei einander ausschliessenden Anschauungen. Denn dass der Glaube allein nicht rechtfertige, sondern nur unsers Heiles Anfang und Grund sei [197]); dass er der Reue vorangehe und den Werken, welche das *meritum congrui* begründen [198]); dass er bleibe in denen, welche einer Todsünde sich schuldig machen [199]); dass wir in Wahrheit nicht durch den Glauben, sondern durch die Liebe gerechtfertigt werden [200]); dass mithin der Abschluss und die Vollendung der Rechtfertigung den Werken zuzuschreiben sei [201]); dass es eine Wiederholung nicht nur, sondern auch eine Steigerung der Rechtfertigung gebe [202]); dass der Gerechtfertigte keine völlige Gewissheit davon haben könne oder solle, er befinde sich im Stande der Gnade [203]): alle diese Sätze, und was man sonst noch im Einzelnen hinzufügen könnte, entwickeln sich aus der Einen Grunddifferenz, dass nicht die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi die Gabe der imputirenden Justification sei, sondern die *iustitia iustificandi* bestehe in irgend welcher Beschaf-

fenheit der sittlichen Menschennatur, wie immer dieselbe von Christi Verdienst und von der *gratia gratum faciens* näher oder entfernter bedingt und hervorgebracht sei. Ebendeshalb konnte die gewöhnliche Polemik der römischen Gegner gegen den „liebelosen Glauben" nicht anders als neben dem Ziele vorbeigehen: denn nichts ist klarer, als dass für Gewinnung der Rechtfertigung als eines Processes sittlicher Begabung und Entwickelung die dem *meritum congrui* voraufgehende *fides informis* unzureichend erscheint, aber nichts ist auch gewisser; als dass beim Empfang der Rechtfertigung als Zusprache der Gerechtigkeit Christi, welche erstere ebensowenig wie die letztere einer Steigerung oder Entwickelung fähig ist, die mit dem Glauben verbundene sittliche Umgestaltung als Moment der zu empfangenden Gerechtigkeit nicht in Betracht kommt. Ohne uns auf eine weitere Ausführung einzulassen, können wir es doch für erwiesen achten, dass der Satz der Concordienformel, *formalem nostram iustitiam coram Deo esse inhaerentem nostram novitatem seu caritatem,* so allgemein und so bestimmt als möglich die Anschauung ausspricht, welche der evangelischen diametral entgegensteht.

Um so weniger brauchen wir uns bei jenen Vermittlungsversuchen aufzuhalten, welche durch Mischung der widerstrebenden Elemente die Kluft zwischen evangelischer und römischer Anschauung auszufüllen oder zu verdecken dienen sollten, sei es

dass die Vergebung der Sünden oder der Glaube oder die Zurechnung[204]) mit dem neuen Wesen der Heiligung oder der Liebe verbunden erscheinen. Während die römische Lehrweise selbst sich gern in dergleichen Verbindungen ergeht, wie denn auch das Tridentinum wenigstens in den beiden ersten Stücken [205]), mit Zurückstellung der für diese Auffassung wenig brauchbaren *imputatio* [206]), thut, waren es natürlich die mannigfachen Vergleichsformeln zwischen den Evangelischen und Katholischen, in denen jene Sätze sich vorfinden, welche das Bekenntniss in Uebereinstimmung mit dem entwickelten Begriffe der Rechtfertigung zurückzuweisen nicht umhin kann. In dem Augsburger Interim war es, wo die zunächst beanstandete Subsumtion von *remissio peccatorum* und *renovatio* unter den Begriff von *iustificatio* unverhüllt beliebt worden war, indem man sagte, „da Gott rechtfertige, handele er nicht allein menschlicher Weis mit dem Menschen, also dass er ihm allein verzeihe und schenke ihm die Sünde und entbinde ihn von der Schuld, sondern er mache ihn auch besser durch Mittheilung des heiligen Geistes, der sein Herz reinige und reize durch die Liebe Gottes, die in sein Herz ausgegossen wird“ [207]). Und wie ganz römisch, trotzdem, dass „die Vollkommenheit der eingegebenen Gerechtigkeit“ in diesem Leben geläugnet wird, dies gedacht ist, erweist der Schlusssatz, worin das *meritum Christi* und die *iustitia inhaerens* verbunden werden, so nämlich, dass „der Verdienst Christi der

Gerechtigkeit, so in uns ist, ein Ursach sei und wir, die wir in vielen Stücken oft straucheln und fallen, in demselbigen Verdienst und theurem Blute Christi uns wiederum erholen sollen“ [208]). Derselben Mengerei hatte das Augsburgische Interim hinsichtlich des Glaubens sich zu Schulden kommen lassen. Denn wenn hier das Wesen des Glaubens dahin gezeichnet wird, „es glaube durch denselben der Mensch ohne Zweifel der heiligen Schrift und hänge sich an die göttlichen Zusagungen, welche die Schriften anzeigen“ [209]), so war durch diese Amalgamirung des römischen und des evangelischen Glaubensbegriffes, die aber vielmehr eine Erdrückung des letzteren ist, nicht minder wie durch die Zusammennahme der *remissio* und *renovatio,* vorbereitet die Aussage, „wer also glaube und von der Furcht der göttlichen Gerechtigkeit dahin bekehrt werde, dass er betrachte die Barmherzigkeit Gottes und die Erlösung durch das Blut Christi, der werde aufgerichtet und durch Bewegung der Gnaden empfahe er das Vertrauen und die Hoffnung, also dass er glaube in Hoffnung wider Hoffnung, das ist, wider die Hoffnung seines Verdienstes in die Hoffnung der versprochenen und zugesagten Barmherzigkeit, gebe Gott die Ehre und werde also zur Liebe geführet“. Oder nach anderem noch bestimmteren Ausdruck, „dieser Glaube erlange die Gabe des heiligen Geistes, durch welche die Liebe Gottes ausgegossen wird in unsre Herzen, welche, so sie zum Glauben und der Hoffnung kommt,

werden wir alsdann durch die eingegebene Gerechtigkeit, die im Menschen ist, wahrhaftiglich gerechtfertigt, denn diese Gerechtigkeit bestehe durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (*fide, spe et caritate*)" [210]. Man sieht, der Unterschied dieser Lehre von jener des Tridentiner Concils ist so gut, wie keiner. Aber — dass wir nicht missverstanden werden — nicht darin besteht was die Concordienformel in jenen Sätzen zurückweist, dass in und bei der Rechtfertigung dem Gläubigen die Gabe des heiligen Geistes und die Erneuerung zu Theil werde, auch nicht darin, dass Hoffnung und Liebe unzertrennlich mit dem Glauben verbunden seien, sondern darin, dass jene Erneuerung mit eingeordnet wird unter den Begriff der Rechtfertigung, und darin, dass bei der Gerechtigkeit, deren der Glaube gewürdigt wird, in Betracht komme die mit ihm verbundene Hoffnung oder Liebe. Darum aber ist die Vermengung, welche in dem Leipziger Interim sich findet, nur um so heilloser. Denn hier wird das beunruhigte Gewissen zwischen den „Wiewohl" und „Gleichwohl" der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen, der Vergebung und der Erneuerung, des Glaubens und der Liebe wie ein Ball hin und zurückgeworfen. „Wiewohl Gott den Menschen nicht gerecht macht durch Verdienst eigner Werk, die der Mensch thut, sondern aus Barmherzigkeit, umsonst, ohne unser Verdienst, dass der Ruhm nicht unser sei, sondern Christi, durch welches Verdienst allein werden wir von Sün-

den erlöset und gerecht gemacht: gleichwohl wirket der barmherzige Gott nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern zeucht ihn also, dass sein Wille auch mitwirket, so er in verständigen Jahren ist" [211]). Aber „obgleich ein neuer Gehorsam angefangen ist, so ist doch nicht zu gedenken, die Person habe darum Vergebung der Sünden und sei nun also rein, dass sie keiner Vergebung der Sünden und keines Mittlers bedürfe" [212]). Und es ist zwar gewiss, „dass das ewige Leben gegeben wird um des Herrn Christi willen aus Gnaden und dass zugleich Erben sind ewiger Seligkeit alle, die sich zu Gott bekehren und durch Glauben Vergebung der Sünden und heiligen Geist empfangen — gleichwohl sind die neuen Tugenden und guten Werke also hoch von Nöthen, dass, so sie nicht im Herzen erweckt wären, wäre keine Empfahung göttlicher Gnade" [213]). Dies Alles aber unter Zugrundelegung einerseits einer Beschreibung des wahrhaftigen Glaubens, wornach dieser „sammt allen andern Artikeln des Glaubens auch diesen Artikel: ich glaube Vergebung der Sünden", sich aneigne [214]), und unter Zusammenstellung andrerseits aller derjenigen Heilsgüter und Verheissungen, welche Gottes gnädiger Wille uns anbeut, Vergebung der Sünden, Gabe des heiligen Geistes, Annahme, Verneuung, Erbtheil der ewigen Seligkeit [215]), so dass weder bei dem Einen, noch bei dem Andern es auch nur dazu kommen kann, auszuscheiden und zu bestimmen, was die

Rechtfertigung sei und wodurch man zu ihr gelange.

Wir sind weder bei dem Augsburgischen noch bei dem Leipziger Interim auf die an dritter Stelle erwähnte Zerfällung der *iustificatio* in *imputatio* und *inchoatio* gekommen. In der That tritt, wo man von *imputatio iustitiae Christi* redet, und daneben noch eine *inchoatio novae obedientiae* stellt, der Widerspruch des ersten mit dem zweiten noch greller hervor als wenn man an jener Statt *remissio peccatorum* setzt. Nur das Regensburger Interim charakterisirt sich auch in diesem Betracht als diejenige Vergleichsformel, worin wie überhaupt dem evangelischen Princip am Meisten Rechnung getragen wurde, so auch neben der *iustitia inhaerens* die *iustitia Christi imputata* erscheint. Der lebendige Glaube, so sagte man, nachdem man zuvor durch denselben die Rechtfertigung sich hatte vermitteln lassen, ist derjenige, der beide die Barmherzigkeit Gottes in Christo ergreifet und glaubet, dass ihm die Gerechtigkeit Christi aus Gnaden werde zugerechnet (*credit iustitiam, quae est in Christo, sibi imputari*), und den heiligen Geist, den der Herr verheissen hat, empfahet, der die Liebe und alle Tugenden mitbringet[216]). Dies aber unter dem weiteren Zusatz, dass, obschon in der Rechtfertigung auch die *iustitia inhaerens* durch Christum empfangen werde, doch die gläubige Seele sich auf diese Gerechtigkeit nicht verlasse, sondern auf die einige Gerechtigkeit Christi, die uns geschenkt ist[217]). Man wird

nicht übersehen dürfen, wie diese Anerkennung der Imputation von Christi Gerechtigkeit zusammenhängt mit dem in dem Interim gegen allen sonstigen Brauch schlüsslich zugestandenen, obwohl bedingten *fide sola*[218]), aber man wird auch verstehen, einmal wie Luther die ganze Formel „eine geflickte Notel“ nennen konnte[219]), sodann wie fast die gesammte katholische Theologie dieser Lehrform, auf welche auch der *tractatus de iustificatione* des bei der Abfassung jener Formel nahe betheiligten Cardinals Contarini[220]) hinauskam, entgegenstand[221]).

Wir würden, wollten wir dem Bekenntniss weiter in der Reihe seiner diesfallsigen Negationen folgen[222]), auf die Lehrabweichungen Georg Majors einzugehen haben, von denen doch vielmehr der vierte Artikel „von den guten Werken“ handelt. Wir achten es darum für bequemer, die nach dieser Seite hin rückständigen Fragen für den folgenden Abschnitt aufzubewahren, wie überall die Darlegung der Rechtfertigungslehre nicht als vollendet gelten kann, ehe die Nothwendigkeit und die Weise der sittlichen Bethätigung des Gerechtfertigten aufgezeigt ist. Dagegen werden wir unbedenklich, in Einhaltung der unsrer Aufgabe gezogenen Grenzen, darauf verzichten können, die Abweisung der Missverständnisse zu besprechen, welche sich an den schwankenden Gebrauch der Ausdrücke *regeneratio*, *vivificatio*, *sanctificatio* und *renovatio* anknüpfen konnten[223]) — eine Stelle, welche übrigens erst der Torgischen und was die *vivificatio*

anlangt der Bergischen Recension des Bekenntnisses einverleibt wurde, oder die auf die Ausführung Melanchthons in der Apologie sich beziehende Zurechtstellung des Verhältnisses zwischen Paulus und Jacobus [224]) einer Kritik zu unterwerfen. Kann doch weder das Eine noch das Andre als zur Substanz des Bekenntnisses gehörig betrachtet werden: jenes nicht, weil es so wie die Confession davon redet nur eine formelle Frage betrifft [225]), das letztere auch nicht, insofern das Interesse der Kirche nur dieses ist, dass die von ihr aufgestellte Lehre auch mit jenem Stücke der Schrift in Einklang sei, nicht aber, ob der Nachweis der Uebereinstimmung im Einzelnen so oder anders geführt werde. Selbst strenge Lutheraner wie Johann Wigand und Mitverfasser der Concordienformel wie Martin Chemnitz haben in diesem Puncte ihr eignes Urtheil sich vorbehalten [226]).

Historischer Nachweis.

[1]) Vgl. überhaupt Conc. Trid. Sess. VI. Streitwolf u. Klener I, 20–38. — [2]) Schwenckfeld, Epistolare I, 812: „Die Lutherischen haben einen historischen Christum, den sie nach dem Buchstaben erkennen, nach seinen Geschichten, Lehre, Mirakeln und Thaten, nicht wie er heut lebendig ist und wirkt. Wie sie auch einen historischen Vernunftglauben und historische Justification haben, die sie auf promissiones, auf die Verheissungen, unangesehen weme sie zuständig sein, gründen." Aehnliches in den Schriften „vom Evangelio Christi und vom Missbrauch des Evangelii" B 1 a; „Ablehnung und Verantwortung der neun Calumnien", fol. 8 b ff.; „Teutsche Theologia, Fol. 52 ff. Hinsichtlich Anderer Arnolds Kirchen- und Ketzerhist. (ed. Frankf. a. M. 1729, 4) III, 516, 636 u. a. St. — [3]) Neuerdings vorzüglich entwickelt von Schneckenburger, vergleichende Darstellung II, 1 ff. — [4]) Was z. B. die Neustädtische Admonition an der C. F. hinsichtlich des Artikels von der Rechtfertigung auszusetzen hat (de libro Conc. admonitio christiana, Neustadii in Palat. 1581, p. 327), bezieht sich lediglich auf formelle Puncte, sie erklärt sich ausdrücklich mit der C. F. einverstanden in dem Satze: nunquam sola existens vera fides sola tamen iustificat; vgl. die Apologia des Concordienbuchs fol. 201 b. —

[5]) S. den Brief Melanchthons an Martinus Gorolicius vom J. 1530, C. R. II, 25: Nulla est mentio fidei iustificantis in omnibus Zwinglianorum libris. Cum nominant fidem, non intelligunt illam, quae credit remissionem peccatorum, quae credit nos recipi in gratiam, exaudiri et defendi a Deo, sed intelligunt historicam. Hiermit vgl. man Melanchthons Bericht von dem Marpurgischen Colloquio an den Churfürsten Johannem zu Sachsen vom J. 1529, C. R. I. 1099: „Zum Vierten reden sie und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde, und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werke, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit. Auch thun sie bösen Bericht, wie man zum Glauben komme. Nun haben sie Unterricht in diesem Artikel von uns dazumal, soviel in der Eil geschehen mögen, empfangen. Je mehr sie davon höreten, je bass es ihnen gefiel, und sind in allen diesen Stücken gewichen, wiewohl sie vor öffentlich anders geschrieben.“ Ebenso in dem Bericht an Herzog Heinrich zu Sachsen A. a. O. S. 1104. — Dass man später den diesfallsigen Vorwurf nicht erneuerte, kann bei den bestimmten Aussagen, womit die reformirten Lehrer dem lutherischen Begriffe der Rechtfertigung sowie des Glaubens beitraten, nicht befremden. In wiefern aber gleichwohl jenem Lehrsatze innerhalb des reformirten Systems eine andere Stellung und Bedeutung zukommt, davon wird an einem anderen Orte die Rede sein. — [6]) Wie Luther seinerseits Schwenckfeld in der nachdrücklichsten Weise abgewiesen, vgl. z. B. die Antwort an den Boten Schwenckfelds v. J. 1543, Erl. Ausg. 56, 71, und die Motivirung dieser Abweisung in dem „kurzen Bekenntniss vom heiligen Sacrament“, 32, 397 ff., so fanden sich auch andere

evangelische Theologen, Melanchthon an der Spitze, bewogen, vor den Irrlehren des genannten Häretikers, des Sebastian Frank und anderer Geistesverwandten zu warnen. Vgl. das Scriptum in conventu Smalcaldensi, propositum a theologis, qui ibi adfuerunt, contra Schwenckfeldium, Sebastianum Francum et nonnullos errones alios, mense Martio, a. 1540: C. R. III, 983. Hierzu das noch näher auf die Justificationslehre eingehende Gutachten vom J. 1557, von Worms aus an den Landgrafen von Hessen gerichtet: C. Ref. IX, 324 ff. „Und ist im Grund Stenckfelds Phantasey eine Abführung von Gottes Wort zu erdichteten Erleuchtungen und eine Auslöschung der rechten Uebung des Glaubens, wie in ernstlicher Betrübniss die Erfahrung lehrt. Da David in Aengsten liegt, ob er Vergebung habe oder nicht, muss er Gottes Willen durch das äusserliche Wort erkennen, und alsdann folgt Trost durch den Glauben, wie Paulus den Glauben und Freude nach einander setzt: iustificati fide pacem habemus. Diese Ordnung ist in Schwenckfelds Lehre umgekehrt. Erstlich soll die Vergöttung geschehen, wie er zu reden pflegt. Darnach kommt das äusserliche Wort zur Uebung des äusserlichen Menschen.“ Ferner das von Melanchthon mitunterzeichnete Scriptum de iustificatione C. R. VIII, 562 und die von ihm entworfene formula consensus de articulis quibusdam controversis, ebenfalls in Worms und im J. 1557 geschrieben, IX, 365 ff. Cum igitur de iustitia coram Deo dicitur, semper fides nitatur obedientia mediatoris. Hac fide persona iusta est coram Deo etiam post regenerationem. Nec recipimus synecdochen Origenis, Monachorum, Papistarum, libri Interim, Stenckfeldii, Osiandri, Funccii et aliorum, qui sic interpretantur propositionem: fide iustificamur, scilicet praeparatione, ut simus deinde alia re iusti, id

est, accepti coram Deo, scilicet novitate seu dilectione, seu inhaerente iustitia essentiali. In diesem Urtheil waren die Gegner Melanchthons, Flacius, Wigand u. A. mit ihm einig. — [7]) S. D. 725, 1 ff. — [8]) S. D. a. a. O. — [9]) Schleswig-Holsteinische Censur über das Torgische Buch vom 21. Sept. 1576, bei Planck 6, 489: „Die dritte Ursache, warum wir dafür halten, dass die Publication der neuen Schrift zur Erbauung der Kirche mehr schädlich als nützlich sein werde, ist diese: dass in derselben allerlei irrige opiniones, von denen etliche allbereit wieder von selbst verschwinden und auch schon genugsam widerlegt sind, etliche nicht allein gemeinen simplen Christen, sondern auch vielen Predigern, besonders dieser Orten, gottlob ganz unbekannt sind, wodurch also nur die alten Gezänke wiederum erregt und erneuert werden in gemeiner deutscher Sprache, also dass damit solche irrige opiniones manchen frommen Christen, die lange in einem simplen wahren Glauben und Lehre des Katechismi ohne einige zwiefältige und verwirrte Gedanken zufrieden gewesen, eingebracht und beigebracht werden.“ Hutter Conc. conc. S. 368 bemerkt über dieses Argument u. A.: turpe ac indignum plane est viris theologis et ecclesiae doctoribus, quod haud obscure innuunt, illas ipsas controversias nondum satis esse cognitas. Ergo vel hanc ipsam ob causam librum Concordiae in pretio habere debuissent, ut ex eo quod ignorabant vel tandem addiscerent. Eben dieselbe Ausstellung wurdein dem Votum der Theologen Herzogs Johann des Aelteren zu Hadersleben von demselben J. gemacht, vgl. Heppe, Gesch. des deutschen Prot. III, 176. Endlich s. auch das Urtheil des Fürsten Joachim Ernst von Anhalt bei Heppe a. a. O. S. 179. — [10]) Vgl. die dem Torgischen Buche im Ganzen günstige Erklärung des

Conventes von Braunschweig vom 14. Nov. 1576 bei Rehtmeyer, Braunschweigische Kirchenhistorie III, Beilage Nr. 51, S. 267. — [11]) So die Censur der pommerschen Theologen vom J. 1577, welche die Antithesis gegen den Osiandrismus um deswillen ausführlicher gestellt wünschten, weil jene Häresie vordem auch in Pommern Eingang gefunden hatte: Planck VI, 504. Heppe III, 150. — [12]) Auch nicht in der Anhaltischen Censur vom 7. März 1577; denn was dort ausgeführt wird, dass zwar einerseits Rechtfertigung, Wiedergeburt, Erneuerung, Heiligung in dem Menschen zugleich angehen und beisammen seien simul tempore, auch Glaube ohne Bekehrung nicht sein möge, andererseits aber, weil in ipsa iustificatione vor Gottes Gericht gestellt wird nicht ein Gerechter, in quantum iustus, sondern ein armer Sünder, in quantum iniustus, und also proprium formale iustificationis nichts anderes ist, denn gratuita remissio peccatorum propter Christum, abgesehen von allen andern mit der Vergebung zugleich verliehenen Gnadengaben, demnach die iustificatio nach Philippi Lehre so zu definiren sei: Vor Gott gerecht werden ist nichts denn einem armen Sünder ohne eigne Werke und Verdienste allein um des Herrn Christi Verdienstes und Fürbitte willen die Sünde vergeben und also Gott versöhnt in die Kindschaft und zur Erbschaft des ewigen Lebens aufgenommen werden, s. Heppe III, 181 — dies ist, wie aus unserer späteren Darstellung sich ergeben wird, in keiner Weise als Differenz von der Lehre der C. F. zu betrachten. — [13]) S. D. 616, 30 vgl. mit 611, 6 u. a. — [14]) S. D. 623, 62. — [15]) Vgl. Melanchthons Antwort auf das Buch Herrn Andreä Osiandri von der Rechtfertigung, C. R. VII, 892 ff. 898: „Was nun folget, so man diesen Trost aus den Augen thuet und weiset dich

zur wesentlichen Gerechtigkeit in dir, das wolle ein Jeder selbst betrachten. Diese Reden: Gerechtigkeit ist dieses, das uns macht recht thun und novitate sumus iusti, sind Reden, die nicht fern von einander sind und es ist ein Wechsel causae et effectus.“ Ebenso Flacius, Verlegung des Bekenntniss Osiandri N 3 a. Am Meisten tritt jene Anschauung hervor in dem Responsum der Hamburgischen und Lüneburgischen Prediger. Responsum ministr. eccl. Hamb. et Luneb. A. 1552 m. Febr. B 1 a: Diabolus videt papisticum commentum de iustitia legis et operum, inhaerentis infusaeque iustitiae et novae qualitatis sic esse confutatum nostrorum scriptis, ut Romanus Antichristus cum suis Tridentinis patribus et columnis suae sedis e scriptura sacra ne unum quidem apicem in vero et genuino sensu proferre queat, quo suum commentum de inhaerente et infusa iustitia defendere et rursus ecclesiae obtrudere possit. Ne tamen causa cadat et ne videatur docere, nos novitate renati hominis iustos esse coram Deo (ut Interimistae docent), artificiosius rem aggreditur, ponit iustificationem nostram in essentiali Dei iustitia habitante in nobis per fidem. — 16) Möhler, Symbolik S. 155: „Osiander.... hatte sich erlaubt, eine besondere Rechtfertigungslehre aufzustellen, die, wenn wir seine dunkele Redeweise und das ihm selbst Unklare gehörig erläutern, ganz die katholische war.“ — 17) S. D. 610, 2. — 18) S. D. 623, 62. Die folgende Darstellung der Osiandrischen Lehre, sowie der durch dieselbe bedingten kirchlichen Auffassung der Satisfaction Christi ist wesentlich Recapitulation dessen, was ich bereits in den beiden akademischen Gelegenheitsschriften: Ad ecclesiasticam de satisfactione Christi doctrinam quid redundaverit ex lite Osiandrica, und: Ad ecclesiasticam de satisfactione Christi doctrinam

observationes aliquot dogmaticae, Erlangae 1859, vorgetragen habe. — [19]) So Brenz anfänglich in dem Würtemberger Gutachten vom 5. Dec. 1551 vgl. Salig, Historie der Augsb. Conf. II, 975 und in der Tübinger Declaration vom 1. Juni 1552, vgl. Wigand de Osiandrismo p. 142. Besonders aber in dem „Bedenken Matthei Vogel, von der zugetragenen zwispalt über den Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens" s. l. 1557, hinter desselben „Dialogus oder Gesprech eines armen Sünders mit Mose und Christo von der Rechtfertigung des Glaubens" d 3 ff. — [20]) „Wider den Liechtflüchtigen Nacht-Raben, der mit einem einigen Bogen Papiers einen falschen Schein zu machen unterstanden hat, als solt mein Lehr, von der Rechtfertigung des Glaubens, Doctor Luthers seligen Lehr entgegen ... sein". Königsberg, den 10. Januar 1552: b 4 b. Wir geben die Worte im Texte ohne alle Verkürzung. — [21]) Diese Worte Luthers finden sich in der Predigt über das Evaugelium am Tage St. Petri und Pauli Matth. 16, 13—19, vgl. Erl. A. XV, 392. — [22]) Von dem Einigen Mitler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens, Bekantnus. Königsberg, den 8. Sept. 1551, B 4 b. — [23]) Die desfallsigen Aeusserungen Luthers sind so bekannt, dass Belege hierüber nicht nöthig erscheinen. Nur dies wollen wir hier bemerken, dass Luther gemäss seiner Lehre von der Vermittelung der Gerechtigkeit durch den Glauben auch sagen konnte, es geschehe die Justification der Werke durch den Glauben. Vgl. Luthers Briefe von de Wette, VI. Theil (herausgeg. von Seidemann), S. 433: Sicut praedestinationis gratia postea efficit opera ipsa sola sine operibus, eligens et vocans iustificandum et operaturum, ita fides efficit opera ipsa sine operibus iustificans et peccata delens ante opera. Non quidem fides propter

opera, sed opera propter fidem fiunt, nec fides exspectat ea, ut iustificetur per ea, sed opera exspectant fidem, ut iustificentur per eam; ut fides sit activa iustitia operum et opera sint passiva iustitia fidei. — [24]) Bekenntniss H4. — [25]) Bekenntniss O2b. — [26]) So nicht blos in der Schrift: An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum. Item de imagine Dei, quid sit etc. Königsberg 1550, vgl. darüber Grau, de Andreae Osiandri doctrina commentatio, Marburg 1860, p. 8; Ritschl, die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander, Jahrbücher für deutsche Theol. II. Bd. 1857, S. 803; sondern auch in der späteren „Widerlegung der ungegründeten undienstlichen Antwort Philippi Melanthonis", Königsberg 1552. S1b. — [27]) Es versteht sich von selbst, dass diese Rücksicht auf das Bekenntniss unsere gesammte Darstellung der Osiander'schen Lehre bedingt, und es kann nicht unsre Absicht sein, dieselbe an sich und nach allen ihren Theilen gleichmässig darzulegen. — [28]) Wider den lichtflücht. Nachtraben B4. Bekenntniss H2b. — [29]) Bekenntniss T3a: „So Gott allein gerecht ist, so muss sein göttlich Wesen seine Gerechtigkeit sein." Q3b: „Gerechtigkeit sein ist vielmehr denn gerecht sein, denn wer Gerechtigkeit hat und ihrer theilhaftig ist, den mag man wohl gerecht nennen, aber es folgt darum noch lange nicht, dass er die Gerechtigkeit selbst sei." Letzteres kommt nur Gotte zu. Die Entwickelung der Lehre von der communicatio idiomatum findet sich besonders im Bekenntniss N aff. Wenn dort Osiander lehrt, man dürfe, wo man der Naturen eine nenne, ihr keine Eigenschaft der andern überall zulegen oder von ihr sagen, so meint er dies, wie man aus dem Folgenden ersieht, nicht so, als könne und solle man nicht den die Person benennenden Bezeichnungen

göttlicher oder menschlicher Natur die Prädicate je der anderen beilegen. Dagegen hält es Osiander für eine ketzerische Rede den nicht persönlichen Benennungen der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften zuzusprechen, also zu sagen: die Menschheit Christi ist allmächtig u. dgl. — eine nicht zu verkennende Differenz mit der Lehre der Kirche, auch mit den sonstigen Aeusserungen Osianders über die Praesenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, denn offenbar meint Osiander nicht die Menschheit Christi an sich, sondern in ihrer Verbindung mit dem Logos.— [30]) Bekenntniss Q 3 a; vgl. Rechte ware und christliche Auslegung über die Wort des Herrn Joh. am 16. Kap.: Ich gehe zu meinem Vater und ihr sehet mich fort nicht mehr. Königsberg den 21. Sept. 1551, B 1 b. Widerlegung Melanthonis O 2 a. Auch bereits in der disputatio de iustificatione vom 24. Oct. 1550, th. 21. — [31]) Bekenntniss X 4 b. — [32]) A. a. O. A 2 ff. — [33]) Widerlegung Melanthonis H 2 a: „Zum dritten, dieweil wir durch die Sünd in Gottes Ungnad und Zorn gefallen, dazu unsre Natur durch Sünd also verderbt ist, dass in diesem ganzen Leben Niemand ohne Sünd sein und vollkommenen Gehorsam leisten kann, auch nach der Wiedergeburt nicht, sollt sich Gott wieder zu uns thun, in uns wohnen, unser Leben, Gerechtigkeit und Herrlichkeit selbst sein, wie ers zuvor in Adam auch selbst gewesen ist, so musst fürwahr zuvor ein Mittler, Versöhner und Heiland vorgesehen und verordnet sein, der unsre Sünd auf sich nähme, dafür litte, stürbe, sein Blut vergösse und also für unsre Sünd genug thäte; desgleichen sich unter das Gesetz begäbe, das Gesetz für uns erfüllete, für uns ein Fluch würde, auf dass wir beide vom Fluch und von der unerträglichen Bürde des Gesetzes erlöst würden, auf dass uns Gott unsre Gebrechlichkeit

und unvollkommenen Gehorsam auch nach der Wiedergeburt nicht zurechnete; auf dass also Gott von Anfang des Falles Adams her bis ans End der Welt auf diesen Mittler und auf unsren Glauben an ihn sehe und uns um seinetwillen wieder zu Gnaden nehme, Sünde vergebe und die Schwachheit nicht zurechne; auf dass er sich wieder zu uns als zu den Versöhneten gnädiglich, freundlich und väterlich, ohn Verletzung seines gerechten Gerichts, möchte wenden, in uns wohnen und unser Leben, Gerechtigkeit und Herrlichkeit selbst sein". — [34]) Bekenntniss B 1 a ff. — [35]) A. a. O. — [36]) Vgl. z. B. Quenstedt III, 244. Das Weitere hierüber nachher. — [37]) Wenn Osiander in der oben Anm. 33 angezogenen Stelle als Frucht der Gesetzeserfüllung Christi auch dies benennt, dass Gott uns unsre Gebrechlichkeit und unvollkommenen Gehorsam, auch nach der Wiedergeburt, nicht zurechne, so ist das eine von den Inconsequenzen, deren er sich gerade in jener „Widerlegung Melanthonis" manche zu Schulden kommen lässt. Denn anderwärts ist es vielmehr das in uns eingeströmte Meer der Gerechtigkeit Christi, dem gegenüber unsre Sünde wie ein Tröpflein verschwindet, und „Gott wills um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen": Bekenntniss Y 1 a. Ueberdem erklärt sich Osiander, Bekenntniss G 1 a ff., auf das Stärkste dagegen, „dass Gott sollt also irren, dass er einen Gottlosen für gerecht hielt, gleich als wüsste er nicht, dass der Gottlose gottlos wäre", und vergleicht solches Thun jenem der falschen Richter bei Jesaia, welche den Gottlosen rechtfertigen und lassen ihn einen Buben bleiben. — [38]) So im Bekenntniss V 1 b: „Darum ist das die Meinung Pauli, dass wie uns Christus durch sein Gehorsam, Leiden, Sterben und Blutver-

giessen, Freiheit vom Gesetz und Vergebung der Sünden verdient . . . also hat er uns durch dasselbige sein Blutvergiessen auch erworben und erkauft, dass uns Gott die göttliche Gerechtigkeit Christi durch den Glauben geben will." — [39]) So in der Widerlegung Melanthonis H 2 b (s. N. 33). — [40]) Dies erkennt er in der Busse, Bekenntniss B 4 a. — [41]) Bekenntniss Bb 2 b: „Ja, sprechen Etliche, ich kanns nicht glauben, dass Gott in mir und meine Gerechtigkeit sei. Antwort. Wenn du es nicht glaubest, so ist er weder deine Gerechtigkeit noch in dir, und das noch vielmehr ist, die es vor geglaubt und sich doch wieder davon lassen reden, die haben Gott und Christum verloren, sind so tief vom rechten Glauben und aus Gottes Reich gefallen, als wären sie vom obersten Himmel bis in den Abgrund der Hölle gefallen." Gedrängt von seinen Gegnern fand sich Osiander in einer andern Schrift bewogen, die Wiedergeburt, die ihm sonst der Anlass ist zwischen Erlösung und Rechtfertigung zu scheiden, auch in ersterer Hinsicht geltend zu machen. Schmeckbier B 4 a: „Gleichwie den Kindern ihres erledigten leiblichen Vaters Freiheit angeboren wird durch die leibliche, fleischliche Geburt, also wird uns die Freiheit von Sünd, Tod, Teufel und Hölle angeboren durch die neue geistliche Wiedergeburt, die kann ja ohne Predigt, Taufe und Glauben nicht geschehen." — Ist dies aber so, wozu überhaupt noch die Unterscheidung zwischen dem vor 1500 Jahren Geschehenen und dem jetzt in der Rechtfertigung sich Vollziehenden? Oder ist die Gerechtigkeit nicht ebenso vor 1500 Jahren Fleisch geworden und wird nun in der Rechtfertigung den Nachgeborenen zu Theil, wie dic Erlösung vor 1500 Jahren geschah und wird nun erst den Einzelnen in der Wie-

dergeburt angeeignet? Man vgl. das treffende Urtheil in den „fünf Schlusssprüchen wider A. Osiandrum, von Matthia Lauterwalt Elbingensi", Wittenb. 1552, A 3 b: „Ob aber wohl Osiander von der gnädigen Vergebung der Sünden auch solche Wort führet und mit grossem Pracht, Stolz und Uebermuth rufet und schreiet, er lehre auch also von der Vergebung der Sünden: so ist und bleibet doch die gewisse Wahrheit, dass Osiander solches alles, was er zuvor hat zugegeben, wieder alles nimmt und stielet den armen geplagten Gewissen; denn sind sie noch nicht gerecht, sondern ungerecht, so können sie in keinem Wege frei sein von Gottes Zorn und von dem ewigen Tode und von dem Fluche des Gesetzes, und sollen sie nach der Vergebung der Sünden von wegen des Gehorsams Christi etwas anders suchen, darum sie gerecht und Gott gefällig sind, so ist ihnen der rechte Trost aus den Augen wiederum weggerissen." — [42]) S. Anm. 22. Ebenso inconsequent ists, wenn Osiander in der Disput. de iustificatione thes. 30 behauptet: iustificationis duae sunt partes, remissio peccatorum et reconciliatio cum Deo; auch wenn reconciliatio, wie thes. 31 geschieht, durch inhabitatio essentialis iustitiae beschrieben wird. Denn die Sündenvergebung gehört, nach Bekenntniss A a 2 a, nicht zur Rechtfertigung. Nach einer andern Seite macht sich das Schwankende in Osianders Begriffsbestimmungen geltend, wenn er, Schmeckbier C 3 b, unter Rechtfertigung „das Werk und den ganzen Handel" versteht, „dadurch uns solche Gerechtigkeit angeboten, gegeben, eingegossen und mit uns vereinigt wird"; denn im Bekenntniss und sonst ist ihm iustificatio lediglich der Act, in welchem die Gerechtigkeit Christi in den Gläubigen sich ergiesst. — [43]) Bekenntniss C 1 a ff. —

[44]) A. a. O. C 3 a: „Solcher ewiger Rath, Vorsatz und Beschluss Gottes (nämlich der Rathschluss der Erlösung und der Predigt des Evangeliums) ist in Gott auch ein innerliches Wort und ist Gott selbst und eben der Gott, der da ist Mensch geworden und ist Jesus Christus unser Herr, itzo wahrer Gott und Mensch; denn Alles was in Gott von Ewigkeit ist, das muss Gott selbst sein, darum spricht Joh. am 1. Kap.: Gott war das Wort und das Wort ist Fleisch worden. Nun hat Gott dieses sein innerliches Wort, das in ihm Gott selbst ist und aus Maria der Jungfrauen auch wahrer Mensch geboren ist, in das äusserliche Wort gefasset, und es uns durch Christum und seine Propheten und Apostel lassen verkündigen." Vgl. H 2 b und O 3 a: „Gleichwie das Evangelium das innerliche lebendige Wort Gottes, welches Gott selbst und aus der reinen Jungfrau Maria geboren Fleisch geworden, Jesus Christus unser Heiland ist, durch unsern Glauben also in unser Herz bringt, dass wir durch dasselbe vom Tode der Sünden erweckt in Gott und aus Gott wiederum leben, ja Gott selbst unser Leben ist, also ist eben dasselbige Wort Gottes, das Gott selbst Jesus Christus unser Herr und Heiland ist, auch unsere Gerechtigkeit selbst und macht uns gerecht durch sich selbst." Endlich Bekenntniss X 4 b: „Dagegen wie wir durch den Glauben in ihm sein und er in uns, so werden wir in ihm auch Gottes Gerechtigkeit, wie er Sünd geworden ist, das ist, er überschüttet und erfüllet uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit unsren Sünden überschüttet haben, dass Gott selbst und alle Engel, dieweil Christus unser und in uns ist, eitel Gerechtigkeit in uns sehen, von wegen der allerhöchsten, ewigen und unendlichen Gerechtigkeit Christi, die seine Gottheit selbst ist und in uns wohnet. Und ob schon

noch Sünd in unserm Fleische wohnet und anklebt, so ists doch eben als ein unreines Tröpflein gegen einem ganzen reinen Meer, und Gott wills um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen." — [45]) Conc. Trid. sess. VI. can. XI (Streitw. u. Klener I. 35): „Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit. — [46]) Bekenntniss M 4 b: „So muss von Nöthen das auch folgen, dass die Gerechtigkeit keinem wird zugerechnet, in dem Christus und sein heiliger Geist nicht wohnen, denn solche sein untüchtig, verworfen, gehören Christo nicht an, sondern gehören ins Teufels Reich, darum ist allhie auch widerlegt, überwunden und gestürzt der Irrthum derjenigen, die da sagen, lehren und schreiben, die Gerechtigkeit sei ausserhalb unser und werd uns erst in jenem Leben eingegossen." Wie denn Osiander im Folgenden diejenigen Stellen Luthers sich zurechtzulegen sucht, wo dieser sagt, unsre Gerechtigkeit sei ausserhalb unser. Die Hauptstelle über den Begriff der imputatio Bekenntniss M 3 ff. Osiander mag die Zurechnung nicht durchaus verwerfen und sucht durch mancherlei Unterscheidungen sich die Beibehaltung des Ausdrucks zu ermöglichen. „Imputare heisst eigentlich zurechnen und das auf zweierlei Weis: einmal wenn man einem ein Ding zurechnet, als hab ers empfangen, so ers doch nicht empfangen hat, sondern ein Andrer, dem ers ist schuldig gewesen; das andre Mal, wenn man einem ein Ding zurechnet, als hab ers bezahlt, so ers doch nicht bezahlet hat, sondern ein andrer hats für ihn bezahlet." Es ist charakteri-

stisch, wie Osiander diese letztere Fassung sich zu eigen zu machen sucht. Er thut es, indem er einen Gedanken unter der Hand einmischt, den er in der Begriffsbestimmung bei Seite liess. „Auf diese letzte Weis wird uns aller Verdienst Christi und darnach auch sein Gerechtigkeit, dieweil er durch den Glauben in uns wohnet, zugerechnet, als hätten wirs selbst gethan und verdienet was er gethan und verdienet hat, und wären selbst gerecht, wie er in uns gerecht ist.“ Dagegen irren die, welche „bekennen, es werde uns der Verdienst und die Gerechtigkeit Christi zugerechnet, aber doch nur so, dass ja Christus mit seiner Gerechtigkeit nicht in uns wohne.“ — Ich kann daher Ritschl gar nicht Recht geben, wenn er a. a. O. S. 820 meint, der Gedanke von der Imputation der einwohnenden Gerechtigkeit habe für Osiander eine Wichtigkeit, welche von der für die Lutheraner geltenden kaum zu unterscheiden sei. Nur um seine Abweichung von dem hergebrachten Tenor der evangelischen Lehre zu verdecken oder zu mindern, bedurfte es für Osiander der Herübernahme des Gedankens der Imputation. Vgl. auch Grau l. c. p. 36. — [47]) So in dem Bedenken Matthei Vogel von der zugetragenen Zwispalt über den Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens f 4 a u. b vgl. mit h 1 a ff. — [48]) Auslegung der Worte Joh. 16 (10) B 3 a: „Wollt ihr gerecht sein und das Reich Gottes ererben, so muss wahrlich der in euch sein, der allein gen Himmel fähret und zum Vater gehet, das ist Gottes Sohn, Gott selbst, der vom Himmel kommen ist, sonst werdet ihr nimmermehr gen Himmel fahren noch zum Vater kommen. Was hälfe es denn euch, wenn ihr gleich alle Gerechtigkeit hättet, die Menschen und Engel erdenken könnten, und hättet diese einige

ewige Gerechtigkeit nicht, die der Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur mit dem Vater und dem heiligen Geist selbst ist? Dieweil euch keine andre Gerechtigkeit in den Himmel erheben und zum Vater bringen kann? Wenn ihr aber diese Gerechtigkeit durch den Glauben ergreift und Christus in euch ist, was kann euch doch mangeln, das ihr nicht in seiner Gottheit reichlich, überflüssig und unendlich genug habt?" Vgl. wider den lichtfl. Nachtr. C 1 a. — [49]) Bekenntniss T 4 a: „Diese Gerechtigkeit, das ist der Sohn Gottes, den Abraham durch den Glauben ergriffen und in sein Herz gefasset hat, bewegt, reizt und treibt den Abraham auch, dass er recht thut." Widerlegung Melanthonis N 3 b, wo sich Osiander ausdrücklich gegen den von Melanchthon erhobenen Vorwurf naheliegender Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung vertheidigt: „Gott wirkt allerlei Früchte der Gerechtigkeit und allerlei Guteswollen und Gutesthun in mir, also dass er dennoch meine Gerechtigkeit bleibe und nicht die guten Werke mein Gerechtigkeit werden." Vgl. auch Schmeckbier G 4 a. — [50]) Bekenntniss O 3 b. — [51]) A. a. O. O 4 a. — [52]) Ibid. A a 2 a. — [53]) Bekenntniss F 3 b: „So erzeigt es (das Evang.) seine Kraft weiter und rechtfertigt uns auch, das ist, es macht uns gerecht, eben und in aller Masse, wie es uns auch lebendig macht." — [54]) Bekenntniss V 2 b: „Und da siehet man abermals, wie gräulich die irren, die mit diesem Spruche Davids und Pauli wollen beweisen, dass unsre Gerechtigkeit nichts Anderes sei denn Vergebung der Sünd allein; denn sie haben das Zudecken der Sünde mit der Gerechtigkeit Christi, den wir durch die Taufe anziehen, übersehen, sie haben auch die Verneuerung des inwendigen Menschen, so

durch die Wiedergeburt geschieht, von der Rechtfertigung hinweggeworfen." — [55]) Bekenntniss P 1 b ff. — [56]) So z. B. die „grüntliche Anzeigung, was die Theologen des Churfürstenthumbs der Marck zu Brandenburgk von der christlichen Evangelischen Lehr halten" u. s. w. Frankf. a. d. O. 1552, K 3a: „Er schleusset auch, dass wir derwegen, dass Gott der Vater, Sohn und heiliger Geist in uns wesentlich und persönlich wohnen, auch eine göttliche Person sein." Ebenso in der Censura Nicolai Galli de controversia Osiandri bei Schlüsselb. VI, 105. — [57]) Bekenntniss P 2a: „So ist nun Vater, Sohn und h. Geist, das ganze göttliche Wesen in uns, und der Vater gebiert uns durch seinen Samen wieder von Neuem, das ist, er verneuet unsern alten Menschen ganz und gar, dass wir eine neue Kreatur werden. Eine Kreatur sein wir und bleiben wohl eine Kreatur, wie köstlich wir auch verneuert werden, aber der Same Gottes und das ganze göttliche Wesen, das also aus Gnaden in uns ist, wie in Christo von Natur und bleibt ewiglich in uns, das ist Gott selbst und keine Kreatur, wird auch in uns oder von unsertwegen nimmermehr kein Kreatur werden, sondern wahrer Gott ewiglich in uns bleiben." — [58]) In der Auslegung der Worte Joh. 16, 10, B 4b spricht sich Osiander allerdings dahin aus, dass gleichwie wir Christo glauben, wenn er spricht, das ist mein Leib, das ist mein Blut, ob wirs gleich nicht sehen, schmecken etc., „also sollen wir ihm hier auch glauben, dass er in uns und wir in ihm seien, dass er nach seiner göttlichen Natur unsre Gerechtigkeit sei, die uns gen Himmel führen und zum Vater bringen werde, und darum spricht er auch: ich gehe zum Vater und ihr sehet mich füro nicht — ihr müsst es glauben, denn eben

darum gehe ich hinweg, dass ihr das Sehen und Empfinden müsst fahren lassen und euch an den Glauben halten". — [59]) Vgl. N. 41 cf. Bekenntniss O 4b. — [60]) Joh. Wigand, de Osiandrismo p. 35: Scribit insuper, se palam monuisse, quod hactenus non proposuerit hanc doctrinam ut articulum fidei, neque se cum quoquam de ea quaestione contentiose litigaturum. — [61]) Da mir die Schrift: An filius Dei fuerit incarnandus etc. nicht selbst vorliegt, so citire ich nach den Auszügen, welche Grau a. a. O. und Wigand de Osiandrismo mitgetheilt haben. Hinsichtlich des ersten Punctes vgl. die Aeusserung: nihil prorsus est nec esse potest hominis, quod simile sit infinitae essentiae verbi Dei non incarnati, sed esset et maneret simpliciter infinita dissimilitudo inter hominem et verbum Dei: Grau p. 10. Daher: non solum volebat Deus hominem creatum ex nihilo neque solum formatum, ut esset decente forma externa, sed volebat etiam eum factum, ut esset anima vivens, capax Dei et divinae naturae consors, id quod neque creando neque formando neque exaedificando, nisi alia plura insuper faceret, assequebatur: ideo fecit hominem imagine sua, id est qui habeat eandem imaginem, quam Deus habet. Formavit corpus hominis, ut esset futuro corpori Christi simile prorsus. Deinde inspiravit ei spiraculum vitae, id est, animam rationalem una cum spiritu humano, debitis potentiis exornatam, ita ut ea quoque per omnia similis esset animae Christi futurae. — [62]) Bekenntniss Aa 4b: „Also könnten wir auch nicht die göttliche Natur von Christo bekommen, wenn wir nicht durch Glauben und Tauf in ihn eingeleibt Fleisch und Blut und Gebein von seinem Fleisch, Blut und Gebein wären worden." A a 3a. „Nun sein wir wie die Pelz-Zweig aus dem alten

Adam und seinem Tod ausgerissen und durch die Tauf also in die Menschheit Christi eingepelzt und eingeleibt" u. s. w. — [63]) A. a. O. Aa 2b und Aa 3 a. — [64]) Ebendas. Aa 4a ff. — [65]) Bekenntniss Bb 1a. — [66]) Wider den lichtflüchtigen Nachtraben B2a ff. — [67]) So Nicolaus Gallus in seiner Subscriptio zu der Verlegung des Bekenntnis Osiandri von der Rechtfertigung, durch Matth. Flacius, P2a. Vgl. die gründliche Anzeigung der Brandenburg. Theologen M2b. — [68]) Nic. Gallus a. a. O. P 3b. — [69]) So die Widerlegung der Opinion oder Bekenntnus Osiandri von den auf der Synode zu Küstrin versammelten Brandenb. Theologen, Frankf. a. d. O. 1552, C4a. — [70]) So Matthias Lauterwalt Elbingensis in seinen fünf Schlusssprüchen wider Andream Osiandrum, Wittenberg 1552, A 4a. — [71]) Wie Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit III, 248; vgl. desselben Lehre von der Versöhnung S. 330. — [72]) Wie Dorner, Lehre von der Person Christi, 2. Auf. II, 583. — [73]) Wie Schenkel, Wesen des Protestantismus II, 371. — [74]) S. D. 611, 4. Die verschiedenen während des Streites eingegangenen Gutachten stimmten hierin überein, selbst die Urtheile jener, welche darauf ausgingen, die Differenz zwischen Osiander und seinen Gegnern als minder bedeutend darzustellen, vgl. z. B. Brenz in seiner Declaratio vom 30. Jan. 1553 A 3b, Mattheus Vogel in seinem Bedenken vom J. 1557 g2a. — [75]) S. D. 624, 65. Schon die älteren Commentatoren waren darüber zweifelhaft, wessen Aussage die Concordienformel bei dieser Antithese meine. Hutter und Carpzov schweigen, Musäus (Praelect. p. 179) und Walch (introduct. p. 794) bekennen nicht zu wissen, wer zur Zeit des Osiander'schen Streites jene Behaup-

tung ausgesprochen habe. Sie vermuthen, indem sie sich auf die Aeusserung des Lombarden (Sentent. lib. I, dist. 14 (ed. Paris. 1536, p. 47) beziehen: sunt autem aliqui, qui dicunt spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona eius, quae non sunt ipse spiritus, es möge Jemand, welcher dem Osiander widersprechen wollte, diesen Irrthum erneuert haben. Indessen führt diese Verweisung auf Petrus Lomb. nicht zum Ziele. Denn Stancarus, dessen Vorliebe für den Lombarden bekannt ist, wird um so weniger jene Behauptung gewagt haben, als der Magister Sententiarum die Meinung, über die er berichtet, sofort widerlegt. Noch weniger freilich ist es begründet, wenn Grau (de Andr. Osiandri doctrina commentatio p. 42) behauptet, die Thesis der C. F. stelle sich Melanchthon und seinen Anhängern entgegen. Denn Melanchthon sagt ausdrücklich in seiner „Antwort auf das Buch Andreae Osiandri von der Rechtfertigung", Corp. Ref. VII, 895, von der Gegenwärtigkeit Gottes in den Gläubigen sei zwischen ihm und Osiander kein Streit. Gott wohne in den Bekehrten, den Heiligen; cf. p. 1151 und Postilla Melanchth. C. Ref. XXIV, 896: venire et mansionem facere significat inhabitationem Dei. Es bedeutet dies eine praesentia specialis im Unterschied zur praesentia universalis. Nihil potest divinitas maius tibi tribuere, quam se ipsam. Nihil gloriosius de homine dici potest, quam ut sit domicilium Dei et Deus in eo habitet, non otiosus, sed ita ut per spiritum s. accendat lucem et sapientiam et iustitiam et laetitiam congruentem cum natura spiritus sancti. Pezel, Obiection. et respons. theol. P. V., p. 122: De ipsa etiam totius divinitatis inhabitatione fatemur, hoc fieri in credentibus, quod Christus ait: veniemus ad eum et mansionem apud

eum faciemus. — Ich meinerseits finde unter den gegen Osiander gerichteten Streitschriften nur in der Responsio ministrorum eccl. Hamb. et Luneb. vom J. 1552 Aeusserungen, von denen sich annehmen lässt, dass sie den Anlass zur Antithese des Bekenntnisses gaben. Denn hier J 2 a wird es eine Metaphora genannt, wenn die Schrift davon rede, quod Deus habitat in credentibus, und J 2 b gesagt: Ibi Deus dicitur habitare, ubi adest sua gratia et benevolentia, ubi dat verbum gratiae suae et promissiones suas de misericordia sua et remissione peccatorum patefecit, ubi agit suo spiritu etc. Und noch deutlicher J 3 a: Habitationem eius pertinere ad efficaciam et operationem elucescit ex multis locis, quae sine figura describunt efficaciam et operationem Christi et spiritus s. habitantis in credentibus. Gleich darauf: spiritum s. habitare in credentibus est eos duci spiritu Dei. J 4 b: Non potest autem scripturis probari, plenitudinem Dei corporaliter in nobis habitare, quemadmodum in Christo Jesu habitat. Inhabitatio Dei in nobis gratiae est non naturae, donationis non proprietatis. — [76]) S. D. 622, 54. In welchem Sinne man dies behauptete, mag man aus Aeusserungen Luthers entnehmen, wie etwa dieser: Predigt über Joh. 14, 23—31, Erl. Ausg. 12, 291: „Denn dass ein Christ ist und heisset Gottes Wohnung, in dem Gott regieret, redet und wirket, das ist wohl angefangen, aber noch gar nicht vollkommen, und ein solch Gebäu oder Haus, daran Gott noch täglich arbeitet und zurichtet, bis dass es völliglich bereitet und vollendet werde auf jenen Tag.“ Die Einwohnung ist mithin so gedacht, dass sie einer successiven Steigerung fähig und bedürftig ist in dem Masse als die Wohnung selbst ihrer Vollendung nahe kommt. Daraus aber folgt, dass sie nicht die Rechtfertigung con-

stituirt, sondern zu den Wirkungen derselben zu zählen ist. Wie denn auch Melanchthon sie deshalb zu den novis actionibus rechnet, quae fiunt in nobis: C. R. VII, 1151. Ebenso urtheilten die übrigen Gegner Osianders: vgl. Joh. Pollicarius, Antwort auf das Buch Osiandri von der Rechtfertigung, a. 1552, B 3 a; testimonium Mich. Rotingi contra falsam Osiandri de iustificatione sententiam s. l. et a., C 2 b: Prius scilicet hoc templum construendum est, quam Deus in eo habitet. C 2 a: fides purificat corda et sanctificantur credentes, ut deinde ibi divinitas veluti in suo templo habitet. Die spätere Lehrform war diese, dass man sagte: Quam primum homo peccator per fidem iustificatus est, incipit eius unio mystica cum Deo: Quenstedt III, 614; so zwar, dass das momentum derselben mit dem momentum regenerationis, iustificationis et renovationis zusammenfällt: p. 621. — [77]) Unter den gleichzeitigen Gegnern Osiander geht insbesondere Flacius auf des Osiander Definition von der Gerechtigkeit ein, indem er richtig herauserkennt, dass Osiander damit „den ganzen Grund legt zu seinem grossen und prächtigen Gebäu“: Verlegung des Bekenntnis Osiandri B 1 a. Die ausführlichste Erörterung, mit Berücksichtigung nicht blos der Schrift, sondern auch des sonstigen Sprachgebrauchs, in der Schrift: „Von der Gerechtigkeit wider Osiandrum, durch Matth. Flacium Illyr.“, gedr. zu Magdeburg A. 1552. Indem hier Flacius B 1 b die Gerechtigkeit „nach der Juristen Definition“ bestimmt als „das Wollen oder den Willen selbst einem Jeden das Seine zu geben“ oder ausführlicher als „den beständigen, vesten, steten Willen einem Jeden das Seine zu lassen und zu geben“, A 4 b — Wille hier nicht als potentia animi sondern als den Act desselben

= ipsum velle genommen — kommt er zunächst zu dem Resultate, dass die Gerechtigkeit in einem Thun bestehe, aber ohne Ausschluss der zu Grunde liegenden Qualitäten: „Gerechtigkeit ist das beständige, veste, stete Rechtthun des Herzens und äusserlichen Werkes.“ Vgl. Verlegung G1b: „Dass also die ganze Schrift alle Tugenden und die ganze Frömmigkeit oder Gerechtigkeit nichts anders nennet, denn eitel Thun Thun, eitel lauter actiones, doch nicht allein äusserliche oder leibliche actiones und Thun, sondern das von Herzen beständiglich und verharrlich gehet, welches gewiss ohne qualitates nicht ist.“ Noch bestimmter schliesst sich an die vorangestellte juristische Definition eine andere Fassung an. Von der Gerechtigkeit C1b: „Die Gerechtigkeit ist sonder Zweifel das, was die Kreatur dem Schöpfer schuldig ist und nicht das, was der Schöpfer der Kreatur schenket; sie ist ein schuldiger Dienst der Kreaturen gegen den Schöpfer und nicht Gottes Wohlthat gegen die Kreatur.“ Es bestimmt sich sonach die Art dieser Gerechtigkeit nach dem Grundverhältniss zwischen Gott und der Kreatur: „Dass nun Gott Alles um seinetwillen erschaffen, ist keinem gläubigen Menschen oder der sonst bei guter Vernunft irgend ein Zweifel. Denn er will nicht allein als ein trefflicher Meister an seinem herrlichsten, köstlichsten, schönsten Werken erkannt und gerühmet sein, sondern auch, dass ihm alle vernünftigen Kreaturen dienen sollen. Doch eine jede nach ihrer Art und in ihrer Ordnung“, A3a. So ists auch überall, wo in der Welt das Verhältniss der Ueber- und Unterordnung existirt. „Darum weil alle die, welchen Gott seine Kreaturen, vernünftige oder unvernünftige, unterworfen hat, nicht so fast die innerliche Geschicklichkeit zu dienen, als den Gehorsam und Dienst selbst fordern und die

unterworfenen Kreaturen solchen ihren Dienst selbst auch für Gerechtigkeit halten, so ists der Wahrheit gemäss, dass auch der alleroberste Herr, die göttliche Majestät, gleichergestalt von seinen Kreaturen urtheile, halte und gegen ihnen gesinnt sei, dass er nämlich von ihnen den rechten Dienst und Gehorsam fordere. — Die Wahrheit unserer Definition ereuget sich auch hieraus, so man Gott den Schöpfer gegen der vernünftigen Kreatur hält und dieser beiden Eigenschaft wohl betrachtet. Fürs Erste ist da der Schöpfer, der will Ehr und Preis haben. Darum schaffet er die Engel und Menschen, dass sie ihn ehren und preisen sollen. Durch was Mittel aber? Durch die Gerechtigkeit des Gehorsams oder durch ein gottseliges Leben, damit Gottes Heiligkeit zu bilden und auszudrücken", C 1 a. Daher in der Clavis I, 652 kurzweg: iustitia est obedientia erga legem Dei. [78]) S. D. 622, 55: Cum in ecclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam iustitiam nostram extra nos et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quaerendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere: dextre considerandum est, qua ratione Christus in negotio iustificationis nostra iustitia dicatur. Wir haben die Stelle mit ihrem extra nos ausgehoben, um die Bemerkung daran zu knüpfen, dass, wenn Schenkel II, 368 die Erklärung der Greifswalder Synode, die Gerechtigkeit des Glaubens sei allein die Obedienz und Satisfaction Christi, mithin ausserhalb unser gelegen, den „erbärmlichen" Auffassungen der Justificationslehre beizählt, die Concordienformel mit jener Synode in gleichem Falle sich befindet. — [79]) Das propter solam obedientiam, wie es z. B. S. D. 611, 4 vgl. 612, 9, 15 u. a. sich findet, hatte Osiander in seiner Weise auch

gelehrt, nicht aber konnte er sagen: iustitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia Christi vgl. S. D. 612, 14, 9; 613, 17. — [80]) S. Anm. 79. — [81]) S. D. 611, 4; 612, 9, 11, 14, 15; 614, 22, 23; 616, 30; 617, 32; 618, 39; 622, 54. — [82]) S. D. 622, 56 ff. — [83]) S. D. 623, 61. Es ist falsch, was Planck IV, 464 behauptet, dass der Streit mit Stancarus ein bloser Wortstreit gewesen sei. Denn wenn Stancarus die Sätze aussprach: Christus Deus et homo secundum alteram naturam tantum, nempe humanam, non autem secundum divinam mediator est; Christus secundum humanam naturam pro nobis satisfecit, non autem secundum divinam; Christus secundum divinam naturam non fuit sub lege, non fuit obediens usque ad mortem, u. dergl., vgl. Wigand de Stancarismo p. 69 ff., Schlüsselburg IX, 43 ff., so war das Verkehrte und Ketzerische derselben damit noch beseitigt, dass er anderwärts (s. Planck IV, 459) hinzufügte: in hac propositione: Christus est mediator secundum humanam naturam tantum haec exclusiva tantum non excludit divinam naturam in persona Christi (oder a persona Christi), sed ab officio mediationis eius. Denn gerade die Ausschliessung der göttlichen Natur vom Mittleramt ist es, woran die kirchliche Auffassung sich stossen muss. Der Werth der satisfactorischen Leistung ist von der Antheilnahme der göttlichen Natur an derselben bedingt, S. D. 622, 56. Vgl. Wigand de Stancarismo p. 93: Praeterea non potuisset sola natura humana Christi sustinere universam molem peccatorum nec evacuare legem et plene homines a peccatis et malis omnibus liberatos reconciliare patri et restituere in integrum et in aeternam gloriam. Die Frage weiter verfolgen hiesse auf das christologische Gebiet hinübertreten. — [84]) S. D. 622, 55: Nempe quod

iustitia nostra neque in divina neque in humana natura, sed in tota ipsius persona consistat, quippe qui ut Deus et homo in sola sua, tota et perfectissima obedientia est nostra iustitia. Besonders instructiv ist die Begründung, welche § 56 u. 57 hiefür gegeben wird und resumirend mit den Worten abschliesst S. D. 623, 58: et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi, quatenus illa pro nobis legi sese subiecit, peccata nostra pertulit et cum ad patrem suum iret, solidam, absolutam et perfectissimam obedientiam (iam inde a nativitate sua sanctissima usque ad mortem) patri suo coelesti pro nobis miserrimis peccatoribus praestitit. — [85]) Vgl. z. B. die Schrift des J. Menius: Von der Gerechtigkeit die vor Gott gilt 1552, G4a. I. Censur der fürstl. sächs. Theologen zu Weimar u. Koburg, Erfurt 1552, C2b: „Es muss ja Jedermann verstehen und bekennen, weil Gott durch nichts Anderes zu Zorn und Ungnaden wider uns arme Menschen bewegt worden ist, uns in Tod zu verdammen, denn nur allein durch unsre Sünde und Ungehorsam, damit wir sein heiliges Gesetz übertreten haben, dass uns freilich auch wiederum nichts versöhnen, von der Strafe des Todes und der Verdammniss erlösen und selig machen kann, denn die Gerechtigkeit und der Gehorsam, damit sein heiliges Gesetz erfüllt wird: solcher Gehorsam aber und Erfüllung hat Niemand leisten können, denn der einige Mittler, unser lieber Herr und Heiland Jesus Christus, an unsrer Statt, für uns und uns zu gut, dass er uns zur Gerechtigkeit von Gott zugerechnet und wir von desselbigen wegen gerecht gesprochen werden". Ganz ebenso in der Verlegg. Osiandri von Flacius a3b u. a. — [86]) S. D. 616, 30. Der § will aussagen, was die Schrift lehre, ut perturbatae mentes certam firmamque consolationem habeant. In diesem

Zusammenhange heisst es dann im zweiten Satze: Ad eundem modum etiam fides illa in iustificatione coram Deo neque contritione neque dilectione aliisve virtutibus, sed solo Christo confidit et in Christo, ipsius perfectissima obedientia, qua pro nobis legem implevit, nititur, quae obedientia credentibus ad iustitiam imputatur. Von dieser obedientia Christi redet in gleichem Sinne S. D. 623, 57 ff. Ea obedientia est illa nostra iustitia, quae coram Deo valet, „drauf sich der Glaube für Gott verlässt", nämlich soferne dadurch aeternae et immutabili iustitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum. In der entsprechenden Predigt Andreäs heisst es: „Ja, spricht Einer, Gott ist nicht allein gnädig, sondern auch gerecht, der will seine Gebote gehalten haben und alle Uebertreter derselben strafen. So antworte du: Das hat er gestraft an seinem lieben Sohne, an den ich glaube", bei Heppe III, Anhang S. 20. — [87]) Auch diese Erkenntniss war seit den Anfängen der evangelischen Kirche Gemeingut der lutherischen Theologie. Vgl. Luther, Predigt über Gal. 3, 23—29, Erl. Ausg. VII, 299: „Ob nun wohl uns wird lauter aus Gnaden unsre Sünde nicht zugerechnet von Gott, hat er das dennoch nicht wollen thun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor allerdinge und überflüssig genug." Es ist hier, wie man aus dem sofort Folgenden sieht, nicht blos von der Uebernahme der Strafe die Rede: „Darum weil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unsre Statt verordnet, der alle Strafen, die wir verdienet hatten, auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllete und also göttlich Gericht von uns wendete und seinen Zorn versöhnete." Ebenso urtheilt Melanchthon in der Enarratio Symb. Nic. Corp. R. XXIII, 338 unter der

Uebersehrift: de causis impulsivis et finalibus, quare mediator sit deus et homo. Decretum hoc factum est liberrimo consilio Dei, nec ita recitabimus causas, quasi aliquid de libertate voluntatis Dei detrahatur, sed certum est miranda sapientia et servato ordine iustitiae et misericordiae hoc decretum factum esse, proinde utcunque congruentes causas quaerimus. Prima autem non est obscura. Etsi recepit Deus humanum genus per misericordiam propter filium deprecantem, tamen Deus, cum sit iustus, satisfieri etiam iustitiae suae voluit. Ac mirando temperamento iustitiae et misericordiae haec reconciliatio facta est. Quumque genus humanum peccasset, congruebat ordini iustitiae, ut aliquis in genere humano poenam solveret, quae esset pretium pro caeteris. Hinc satis perspicuum est, quare haec victima sit homo. Secunda causa, quare sit Deus, peccati infinita malitia est, ut igitur esset pretium infinitae bonitatis et aequivalens, hic mediator etiam Deus est. Wir lassen die Frage, wie sich Melanchthon zu der Lehre von der obedientia activa und passiva verhält, einstweilen dahingestellt und bemerken nur, indem wir im Uebrigen auf Thomasius, das Bek. d. luth. Kirche von der Versöhnung S. 53 ff., verweisen, dass Melanchthon jenes Erleiden der Strafe ebenfalls als Gehorsam, als Erfüllung des Gesetzes bezeichnet, (nos) placere Deo propter solam mediatoris obedientiam gratis per fidem: C. R. VIII, 581; obligat autem lex vel ad obedientiam vel ad poenam: XXIV, 384. Flacius, Erzählung d. Argum. Osiandri D 3b: „Es macht Osiander einen Unterschied zwischen Erlösung und Rechtfertigung und will nicht bedenken, dass Gott Niemand aus seinem Schuldthurm loslasse, es habe denn er oder ein andrer für ihn die schuldige Gerechtigkeit des Gehorsams des Gesetzes bezahlt.

Die Menschen nehmen wohl Geld und lassen einen bösen Buben los, aber Gott nimmt keine andere Ranzion, denn die schuldige Gerechtigkeit, um welcher Schuld willen er denn die armen Ungerechten oder Sünder zuvor in seinen Kerker geworfen hat. Denn das Gesetz will ja bezahlt sein, es gehe zu, wie es immer zugehen kann; Himmel und Erde werden vergehen, aber vom Gesetze wird nicht ein Tüttel vergehen, es muss gehalten, erfüllet und bezahlet sein". D 1 b: „Wie uns Gott wegen der Ungerechtigkeit des Ungehorsams hat in die Hölle gestürzt, also führet er uns wieder heraus in den Himmel von wegen der Gerechtigkeit des Gehorsams. Dieselbige hat uns nun Christus erworben und sie für uns dem Vater geleistet." Chemnitz Loci II, 313: Non disputandum est de absoluta potentia Dei, an possit aliquem sine vera iustitia iustificare. Sed ex verbo revelato iudicandum est. Lex autem promittit misericordiam illis, qui diligunt Deum et custodiunt mandata eius (hoc est requirit iustitiam in iustificandis), illis vero, qui non permanent in omnibus, quae scripta sunt in lege, aeternam maledictionem denuntiat. Et norma illa iustitiae in Deo, quae in lege patefacta est, aeterna, immota et immutabilis est (die Stelle ist der sicherste Beweis für die Richtigkeit unserer Auslegung des Ausdrucks aeterna et immutabilis iustitia divina in d. C. F.): Mt. 5, 18, Non igitur vult nec potest Deus sine vera aliqua iustitia interveniente iustificare. Dixit enim abominationem coram Deo esse, iustificare impium sine iustitia: Prov. 17, 15; Jes. 5, 23. Et se ipsum negare non potest, quia igitur illam legis iustitiam, cui promittitur vita aeterna, nec habemus nec praestare possumus in hac vita et tamen Deus proposuerat, sua gratia nos iustificare, non autem poterat fieri solutio, destructio et interitus legis: Mt. 5, 18;

Rom. 3, v. ult.: facta igitur est translatio legis (Hebr. 7, 12) in mediatorem scil. filium Dei, hoc modo, ut pro nobis sub lege factus legi satisfaceret, duobus potissimum modis, solvendo scil. poenas pro peccatis totius mundi et praestando perfectissimam obedientiam, ut scil. esset vera et perfectissima iustitia iuxta normam voluntatis divinae, qua gratia et misericordia Dei credentes iustificet, hoc est, acceptet ad vitam aeternam. Quia vero haec satisfactio legis debebat talis esse, quae sufficeret ad redemptionem et iustitiam pro toto mundo, ideo oportuit personam mediatoris esse simul Deum et hominem, ut pretium esset aequivalens. — [88]) S. D. 611, 4; 612, 11; 614, 22; 616, 30. — [89]) S. D. 612, 15; 622, 56. — [90]) S. D. 622, 55. — [91]) S. D. 623, 58. — [92]) S. D. 622, 56. — [93]) S. D. 617, 32. — [94]) S. D. 612, 14. — [95]) S. D. 612, 9. — [96]) Wider den lichtfl. Nachtraben B3b: „In Summa, das ist der Fehl an diesem Nachtraben und seinesgleichen, dass sie solche verwechselte, verblümte und geschmückte Rede nicht kennen, noch von den einfältigen, unverblümten, eigentlichen und natürlichen Reden unterscheiden können noch wollen. Darum haben sie schier so mancherlei Gerechtigkeit, so mancherlei Sprüch sie in der h. Schrift von der Gerechtigkeit lesen. Denn lesen sie: Abraham hat Gott geglaubt und es ist ihm zur Gerechtigkeit zugerechnet, so machen sie schon zweierlei Gerechtigkeit. Ein Theil fällt auf das Wort Glauben und spricht: der Glaub ist unsre Gerechtigkeit. Der andre Theil fällt auf das Wort Zurechnen, und dass uns Gott Gerechtigkeit zurechne und uns für gerecht halte, wiewohl wirs nicht seien, das sei unsre Gerechtigkeit. Lesen sie dann: wir seien durch sein Blut gerechtfertigt, so sprechen sie: der theuere Schweiss Christi ist unsre Gerechtigkeit.

Lesen sie aber: wie durch Eines Menschen Ungehorsam viel Sünder, also seien durch Eines Gehorsam viel gerecht worden, so sprechen sie bald: der Gehorsam Christi ist unsre Gerechtigkeit. Lesen sie dann: er ist um unsrer Gerechtigkeit willen auferstanden, so sprechen sie flugs: die Auferstehung Christi sei unsre Gerechtigkeit. Lesen sie dann: der heilige Geist wird die Welt strafen um die Gerechtigkeit, denn ich gehe zum Vater, so fallen sie alsbald darauf und sprechen: der Gang Christi sei unsere Gerechtigkeit. Lesen sie dann: wir werden gerecht ohne Verdienst aus seiner Gnade, so muss alsbald Gottes Gnad und Barmherzigkeit unsere Gerechtigkeit sein. Lesen sie aber: damit er die Gerechtigkeit darbiete, indem dass er die Sünde vergiebt, so sagen sie alsbald: Vergebung der Sünd sei unsre Gerechtigkeit. Lesen sie aber: durch seine Wunden seien wir geheilt, so sagen sie: die eiterigen Wunden Christi seien unsre Gerechtigkeit.“ Von diesen Bestimmungen der Gerechtigkeit, meint Osiander, stosse eine jede insonderheit etliche der andern zu Boden. — [97]) Vgl. den Abdruck der 6 Predigten bei Heppe, Gesch. d. Protest. III, Anhang S. 19. Im Uebrigen vgl. S. 15: „Was aber Gott ansehe, wann ein armer Sünder für den Richterstuhl Gottes geführet und seiner Sünden halber von dem Teufel und seinem eignen Gewissen angeklagt wird, das zeiget S. Paulus mit klaren Worten an, nämlich nit des armen Sünders Gerechtigkeit... sondern er sagt, Christus ist sie, das ist, der himmlische Vater siehet Christum an. Was siehet er aber an? seine göttliche Natur? seine wesentliche Gerechtigkeit? Nein, sondern er spricht, der gestorben ist etc. Damit S. Paulus den ganzen Gehorsam Christi begreifet, den er dem Vater unter dem Gesetz geleistet hat bis in den schmählichsten Tod des

Kreuzes. Denn das ist das letzt und das schwerest gewesen, nämlich sein Leiden und Sterben.“ — [98]) Bei Heppe a. a. O. S. 103 u. a. — [99]) Ebendas. S. 104. — [100]) A. a. O. — [101]) Ebendas. S. 106. — [102]) A. a. O. S. 110.— [103]) So z. B. S. D. 612, 15. — [104]) Zum Beweise obigen Satzes genügt die einzige Stelle S. D. 616, 30, wo das vorausgehende solo Christo confidit sofort erläutert wird durch den Zusatz: ipsius perfectissima obedientia, qua pro nobis legem implevit, nititur, quae obendentia credentibus ad iustitiam imputatur. Zum Ueberfluss mag noch auf 623, 57 und 58 verwiesen werden. — [105]) S. D. 612, 14, 15. — [106]) So Thomasius, Bek. der luth. Kirche von der Versöhnung S. 43. — [107]) S. D. 614, 23 vgl. 25. — [108]) Sofern nur die eine Seite des Gesetzes in Betracht gezogen wird, sagt die C. F. von Christo: legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit 612, 14. Aber es ist das sühnende Leiden nicht minder ein satisfacere als das vollbringende Thun; humana natura, heisst es 622, 56, sola sine divinitate aeterno omnipotenti Deo neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere voluisset. Und die obedientia Christi, weil Gehorsam der ganzen Person, ideo est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili iustitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum: 623, 57. — [109]) Apol. S. 193, 43; 195, 49. — [110]) Vgl. v. Hofmanns Schutzschriften II, 19.— [111]) Postilla Melanchthoniana, C. R. XXIV, 384, 385. — [112]) Flacius, von der Gerechtigkeit wider Osiandrum D 2 a, vgl. Thomasius, von der Versöhnung S. 58. — [113]) Vgl. Stahls Fundamente d. chr. Philosophie S. 146 ff. — [114]) Disput. contr. Antinom. II, 47 (opp. lat. Jen. T. I, fol. 556 b):

Lex numquam in aeternum tollitur, sed manebit vel implenda in damnatis vel impleta in beatis. — [115]) Enarratio symb. Nic. C. R. XXIII, 339: Nulla creata potentia sola potuisset sustinere iram Dei et in tanta magnitudine dolorum Deo vere tribuere laudem iustitiae. Haec est arcana et magna causa, cujus considerationem pii non negligant. Nam in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem iustitiae. — [116]) Erl. Ausg. XI, 121. Ich bin nicht der Meinung (Thomasius, Dogmatik III, 1, 80), dass die Entgegnungen der alten Dogmatiker, womit sie die Identität dessen, was Christus erlitten, mit dem ewigen Tod und den Höllenstrafen aufrecht zu erhalten suchen, genügen, um die erhobenen Einwände zu entkräften. Es ist nicht etwas Accidentielles, was bei dem Leiden Christi das Unterscheidende bildet, sondern etwas Substantielles. Schwerlich würde man überhaupt auf jene Vorstellung gekommen sein, hätte man nicht irrthümlicher Weise die Identität dessen, womit wir, um der Verdammniss ledig zu gehen, das Gesetz zu befriedigen gehabt, verwechselt mit der Identität dessen, womit wir das Gesetz hätten befriedigen müssen, ohne der Verdammniss ledig zu gehen. Um jene handelt es sich bei der satisfactio Christi vicaria, nicht um diese. — [117]) Vgl. die historische Entwickelung der Lehre bei Thomasius, de ob. Chr. act. I, 4 ff. — [118]) Apol. 118, 58. — [119]) C. R. XXIV, 216: Utrumque nobis donatur, obedientia ipsius Christi et satisfactio. Sumus iusti propter ipsum, imputata nobis ipsius iustitia, quam praestitit in agendo et patiendo; ib. p. 242: Ipse subiecit se legi, i. e. implet legem pro nobis, videlicet non tantum officiis legalibus et obedientia sua, quae est plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti, ad placandum nobis patrem et ad

nos liberandos a maledictione legis. — [120]) Vgl. v. Hofmanns Schutzschr. II, 86. Dagegen treffend Thomasius, Bek. von der Versöhnung 81: „ich rechne das der Darstellungsweise jener Zeit zu, der es eigenthümlich ist, die zusammengehörigen Momente Einer Sache durch scharfe Coordinirung hervorzuheben." — [121]) S. D. 612, 15. Ich bemerke hier beiläufig, dass die entgegengesetzte Meinung Kargs (vgl. Walchs Religionsstreit. d. luth. K. IV, 360—64) und später Piscators (vgl. Disp. Giess. t. III. disp. XV, p. 434 sq.) „weil das Gesetz entweder zum Gehorsam oder zur Strafe verbinde, so habe Christus es für sich erfüllt und die Strafe allein für uns erlitten", nicht die Meinung Melanchthons war; C. R. XXIV, 241: voluit subiectus esse legi, quod etiam tota eius vita testatur. Non tenebatur ipse lege illa: si quis non fuerit circumcisus eradicabitur . . . Sed sicut universaliter voluit subiectus esse legi, sic etiam circumcidi se voluit. Nec intelligenda est subiectio sub legem civiliter tantum, quod voluerit esse obsequens civis in externa politia et hierarchia istius populi, sed de singulari beneficio pertinente ad nos in hac persona, quae non erat debitrix. Ipse subiecit se legi — folgt die N. 119 a. St. Haec causa circumcisionis Christi fuit praecipua, ut significaretur eum subiici legi pro nobis, cum ipse non esset debitor. Im Uebrigen vgl. das Memoriale von Paul Crell über den ersten Entwurf einer Concordie von Andreae im Jahre 1569 bei Hutter Conc. conc. p. 125, wiewohl der Ausdruck: in sponsione hac id ipsum debitum est, ut obedientia sit voluntaria et spontanea, nicht correct ist. — [122]) I. Censur der fürstl. sächs. Theol. Cla: „Denn weil er solches nicht anders, denn aus lauter reiner, ganz vollkommener Liebe gegen Gott, seinen himmlischen Vater, desgleichen auch gegen uns arme Sünder

gethan hat, so hat er auch mit solcher Liebe erstlich das ganze Gesetz für uns vollkömmlich erfüllet, welches nichts anders denn solche Liebe fordert, welche Liebe auch des ganzen Gesetzes vollkommene Erfüllung ist." — [123]) Kirchenpost. E. Ausg. XV, 57: „Darum wollen wir vor Gott handeln, so müssen wir nicht mit unsren Werken hinaufkommen, sondern mit fremden. Was sind nun die fremden Werke, die vor Gott gelten? Das sind die Werke unsers Herrn Jesu Christi, welchen Gott der Vater vom Himmel gesandt hat, für unsre Sünde gnug zu thun durch sein Sterben und Leiden Dem Gesetze that er auch genug, er hat das Gesetz erfüllet ganz und gar; denn er hat Gott geliebet von ganzem Herzen etc. etc. und den Nächsten als sich selbst. Denn darin stehet das ganze Gesetz und die Propheten: Matth. 22, 37, 40. Alles, was nun Christus gethan hat, das ist in diesen zweien Stücken daher gegangen. Er liebte Gott in dem, dass er seinem Willen gehorchte, wurde Mensch und richtete das aus in allem Gehorsam, was er sollte ausrichten, und was ihm von seinem himmlischen Vater befohlen war: Phil. 2, 8. Darnach liebete er seinen Nächsten, denn alle seine Werke, die er hier auf Erden that, gingen dahin, dass er den Menschen damit dienete; ja so sehr liebte er den Nächsten, dass er auch sein Leben liess: Joh. 15, 13; Rom. 5, 8." — [124]) Nicht L u t h e r allein, sondern auch M e l a n c h t h o n theilte diese Anschauung: C. R. XXIV, 243: Quoties autem de passione et morte Christi loquimur, complectamur totam humiliationem filii Dei et intueamur imprimis horribilem agonem luctantis cum ira Dei, derivata in ipsum poena, adversus mea et tua et omnium peccata. — [125]) Erl. Ausg. XV, 57. — [126]) A. a. O. 58: „dass also in diesem Kampfe zu Schanden worden sind Gesetz,

Sünde, Tod, Teufel und Hölle, die er alle in einem Triumph geführet hat und ein Heerprangen daraus gemacht: Col. 2, 15." — [127]) Verlegung Osiandri B 3 b ff. Die dortige Aussage, dass die „erste Erniedrigung, da Christus in göttlicher Gestalt war, ein Stück und Anfang all seines Leidens war", stimmt genau zusammen mit der oben erwähnten Melanchthonischen Fassung der obed. passiva. — [128]) Vgl. hierüber Thomasius, Zeitschr. für Prot. u. Kirche 1850 („Christi Werk"), S. 287 ff. Dogmatik III, 1, 99 ff. — [129]) Vgl. Philippi, Dr. v. Hofmann und die lutherische Versöhnungs- u. Rechtfertigungslehre S. 38, welcher die Stamina jenes dogmatischen Satzes in den Bekenntnissen findet; wogegen Schmid, Dr. v. Hofmanns Lehre von der Versöhnung S. 8, mit Recht jenen Satz als lediglich der kirchlichen Dogmatik zugehörig erkennt. — [130]) S. D. 623, 57. — [131]) S. D. art. de pers. Chr. 679, 25: Non enim ut alius quispiam vulgaris homo mortuus est, sed in morte et quidem per suam mortem ipsam mortem, peccatum, diabolum, infernum et aeternam damnationem devicit. Haec certe admiranda opera humana natura sola nequaquam praestare potuisset, nisi cum divina natura personaliter unita fuisset et realem cum ea communicationem habuisset. — [132]) Apol. 85, 46. — [133]) Hauspostille, 7. Passionspr., Erl. A. III, 100: „Hier und die ganze Passion durchaus siehest du, lieber Christ, wie der höllische Satan allen seinen giftigen, bitteren, teuflischen Hass, Zorn und Grimm über unsern lieben Herrn ausgegossen hat, dass freilich kein Mensch auf Erden solche grosse, schwere Marter und Leiden, Hohn, Schmach und Spott erduldet und ausgestanden hat als eben Gottes Sohn; und das um meiner, deiner und aller Welt Sünde willen. Weil aber die Sünde durch kein

ander Opfer hat mögen versöhnet werden, denn allein durch Christi Leiden und Sterben, ist gut zu rechnen, wie unmässig gross und schrecklich Gottes Zorn wider die Sünde ist; und wiederum wie unaussprechlich, ja unerforschlich Gottes Barmherzigkeit und Gnade gegen uns verdammte Menschen ist, dass er um unserer Sünde willen seinen eingeborenen Sohn in den schmählichsten Tod am Kreuz dahin gibt." Man combinire den doppelten Factor des höllischen Satans und des göttlichen Zornes mit dem einheitlichen Effect des Leidens und Opfers Christi. Eine vollständige Zusammenfassung der Momente der Sünde, des Todes, des Zornes Gottes, der Obmacht des Teufels auch in der Enarratio Ps. 90, Opp. lat. ed. Erl. 18, 288: mors non simpliciter concupiscentiae, sed totius peccati causa est. Utitur quidem Deus diabolo ad affligendos nos et occidendos, sed diabolus id non potest, nisi Deus hoc modo vellet puniri peccatum. Sumus igitur oves occisionis, subiecti morti propter iram Dei, ob peccatum. Wie völlig im Uebrigen Luther das Werk Jesu in der Leistung des Gesetzesgehorsams und zwar dessen, den wir zu leisten schuldig waren, aufgehen lässt, ergiebt sich aus jenen 5 Disputationen de fide, lege etc. vom J. 1535, die sich in den Opp. lat. ed. Jen. I, fol. 502 ff. abgedruckt finden. Cf. 506 a: voluntas illa Dei impleta s. Christi implentis aliud nihil esse potest, quam ipsa obedientia Christi, ut Paulus ait, factus pro nobis obediens. Qua voluntate sanctificati sumus omnes (ut ille ait) et per obedientiam istius unius iusti constituuntur multi: Rom. 5. Proinde omnia alia dicta et exempla scripturae de lege vel operibus necesse includunt Christum pro nobis patri obedientem . . . Si nos potuissemus Deo obedientes esse

seu implere legem, non fuisset opus, ut loco nostrorum (um) omnium, seu pro nobis omnibus Dei filius obediens fieret. Cf. fol. 508 b: Lex dupliciter impletur, scilicet per fidem et caritatem. Fide impletur in hac vita, imputante interim Deo nobis per Christum iustitiam seu legis impletionem gratuito. Caritate implebitur in futura vita, cum perfecti erimus nova creatura Dei. Quamvis improprie dicitur, legem tunc impleri, cum futura tunc sit nulla lex, sed res ipsa, quam lex in hac vita requirit. — [134]) Vgl. v. Hofmanns Schutzschr. II, 93. — [135]) Ersteres z. B. S. D. 622, 9; 614, 23; 615, 25; 616, 30, 31; letzteres 617, 32. — [136]) S. D. 623, 57. — [137]) J. Wigand, de iustificatione miseri peccatoris coram Deo Lipsiae 1581, S. 46: Iustitia peccatoris coram Deo est gratuita imputatio impletionis legis, quam Christus patiendo et obediendo nobis acquisivit, quae sola fide in Christum absque nostris operibus accipitur, qua quidem imputatione legis impletae peccator iustus apud Deum censetur et haeres est vitae aeternae. Seu: iustitia peccatoris coram Deo est impletio legis per Christum praestita, quae ex misericordia gratis imputatur credenti, non aliter atque eam ipsemet fecisset. Vgl. oben S. 27 und N. 79. — [138]) S. D. 611, 4 u. Epit. 527, 3, 4. Daher in der vorher angezogenen Stelle bei Wigand die Ordnung eine umgekehrte sein müsste. — [139]) Der Catech. Rom. gibt auf die Frage, quid est fides, et quae eius ad salutem necessitas? die Antwort (I, qu. 1): nos hic de ea (fide) loquimur, cuius vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Hanc autem ad salutem consequendam esse necessariam, nemo iure dubitabit. Der Einfluss der evangelischen Doctrin auf die katholischen Dogmatiker, wie er z. B. bei Wimpina ersichtlich ist, der den Glauben an Christus und das Vertrauen auf

seine Barmherzigkeit als Anfang des Heils erkennen heisst, vgl. Lämmer, die vortrident.-kath. Theol. S. 139, wurde sohin mittelst der tridentinischen Reaction beseitigt, und Bellarmin, Disput. de controv. christ. fid. T. IV. p. 940 ff. ergeht sich des Breiten in dem Nachweise der Behauptung, fidem iustificantem non esse fiduciam misericordiae, sed solum assensum firmum ac certum ad ea omnia, quae Deus credenda proponit. — [140]) Vgl. Heppe a. a. O. S. 72. — [141]) S. D. 621, 52, 53. — [142]) Wir kommen weiter unten auf Georg Major zurück. Einstweilen vgl. Stellen wie diese: „Gute Werke sind denen zur Seligkeit von Nöthen, so aus Gnaden um des Herrn Christi willen durch den Glauben allbereit, Gerechtigkeit, heiligen Geist und das ewige Leben empfangen haben:“ Sermon von Pauli Bekehrung 1553, s. Schlüsselburg, Catal. Haeret. VII, p. 49. „Gute Werke sind zur Seligkeit von Nöthen, nicht die Seligkeit dadurch zu erlangen, sondern zu behalten und nicht wieder zu verlieren“: Predigt über Joh. 1. Siehe das ist Gottes Lamm; bei Schlüsselburg, l. c. p. 52. — [143]) Wir stimmen vollkommen bei, wenn Chemnitz LL. II, 295 lehrt: Non docemus Deum ex levitate quadam sine fundamento credentibus imputare iustitiam, sed affirmamus e verbo Dei, oportere tam firmum, solidum atque adeo purissimum et omnibus numeris absolutum et perfectum esse fundamentum gratuitae imputationis, ut iustitia inhaerens in ipso Abrahamo et Davide non possit esse fundamentum illius relationis et imputationis . . ., sed oportuerit filium Dei incarnari et fieri sub lege, ut eius purissima satisfactio et perfectissima obedientia esset firmum, solidum et immotum fundamentum imputationis. Und es entspricht ganz unserer Meinung, wenn Chemnitz weiter unten p. 315 hinzusetzt: clare

igitur ostendendum est, quod necesse sit veram iustitiam intervenire, quando volumus iustificari et illam consistere in obedientia Christi, quod ea est illa ipsa res, quae nostra est iustitia coram Deo ad vitam aeternam. Wenn aber Gerhard jene Worte dahin erläutert und ausführt, dass er sagt LL. VII, p. 260: ut remissio peccatorum fieri possit, requiritur perfecta legis impletio et perfecta pro peccatis satisfactio, siquidem coram Dei iustissimi iudicio iustificatio sine iustitia non habet locum, proinde peccatorum remissio fundatur in Christi iustitia, propter quam fide apprehensam Deus nos in gratiam recipit et peccata nobis remittit et vicissim remissis peccatis iustitiam Christi imputat; ideoque nec remissio peccatorum sine imputatione iustitiae, nec imputatio iustitiae sine remissione peccatorum plene definiri potest, sed non-imputatio peccatorum est imputatio iustitiae et imputatio iustitiae est non-imputatio sive remissio peccatorum, vgl. desselb. Conf. cath. p. 1483, so können wir uns hiervon zwar dies aneignen, dass propter iustitiam Christi Gott die Sünde erlasse, nicht aber das Andre, dass remissis peccatis Gott die Gerechtigkeit Christi zurechne, und die Aussage, es sei remissio peccatorum nicht vorhanden ohne imputatio iustitiae und umgekehrt, so richtig auch das Factum selbst ist, weist auf denselben Irrthum der Lehrdarstellung hin. Die gleiche Mischung von Wahrheit und Irrthum begegnet uns übrigens bereits bei Wigand, de iustificatione p. 78: nemini dimittuntur peccata coram Deo, nisi cui simul imputetur iustitia Christi; ac vicissim nemini imputatur iustitia Christi, nisi cui simul dimittantur peccata. Wogegen Quenstedt III, 524, der im Uebrigen die Meinung von dem modus geminus, *στερητικός* und *θετικός*, theilt, doch zu der richtigeren Lehrform zurückkehrt, indem er sagt,

die iustificatio sei formaliter nichts anderes, quam peccati nostri in Christum et iustititae Christi in nos translatio per imputationem. Desgleichen emendirt Bechmann, in den adnot. uber. in Comp. Leonh. Hutteri, dessen Aussage, es bestehe die iustificatio aus einer pars privativa und einer positiva, p. 497 dahin: die imputatio iustitiae Christi scheine prior zu sein peccatorum remissione: prius enim Deus imputat homini iustitiam, deinde iustum eum declarat, quod facere Deus non posset absque iustitiae Christi imputatione. Zu einer einhelligen Darstellungsweise kam es übrigens bei allem Consensus in der Sache selbst, so viel ich übersehen kann, nicht. Während solche wie König theol. pos. acroam. p. 206, Ebart enchir. theol. p. 336, Scherzer syst. theol. p. 440 ff., Hollaz Examen p. 915 u. a. bei der Lehrweise von der privativen und positiven Justification stehen bleiben und nur etwa, wie der letztere, erläuterungsweise hinzufügen: remissio peccatorum et imputatio iustitiae Christi sunt actus indivulsi et intime coniuncti, formaliter tamen distincti, so wenden sich Andere wie Buddeus, instit. th. dogm. p. 1337, ausdrücklich davon ab. Hanc, sagt er, nämlich iustificationem, duabus veluti partibus absolvi existimant, remissione seu nonimputatione peccatorum et imputatione meriti Christi, seu ejus iustitiae. Verum cum Deus peccata nobis remittat propter meritum s. satisfactionem Christi, res ipsa docet, quod iustitiae Christi imputatio nostro concipiendi modo praecedat remissionem peccatorum. Anders meint Joh. Ben. Carpzov, liber doctrinalis theol. pur. p. 491, die iustificatio theilen zu müssen: tametsi iustificatio actus Dei simplex et unus est, ita tamen hic illic proponitur in libris sacris, ut propter varia circa quae versatur objecta apte in tres quasi partes possit mente et

cogitatione distribui. Partes sunt hae: 1) imputatio iustitiae Christi; 2) altera pars iustif. consistit in non-imputatione iniustitiae hominis sive in remissione peccatorum; 3) tertiam partem iustif. conficit restitutio beatitatis in spiritualibus, tum hac pariter tum futura vita. Dagegen schliesst Hebenstreit syst. theol. III. 1233 von der Form (forma s. ratio formalis) der Rechtfertigung die imputatio iustitiae Christi aus. Haec enim imputatio tota illa iustificatione quoad ordinem naturae prior est et ad eam se habet per modum fundamenti. Vgl. auch p. 1237 ff. — [144]) Vgl. die Stelle, welche am Genauesten die von Christo geleistete Gerechtigkeit zusammennimmt mit der Rechtfertigung: S. D. 612, 15, 16: Haec iustitia per evangelium et in sacramentis a spiritu s. nobis offertur et per fidem applicatur atque apprehenditur, unde credentes habent reconciliationem cum Deo, remissionem peccatorum, Dei favorem, adoptionem filiorum et haereditatem vitae aeternae. Aehnlich, wiewohl nicht gleich 611, 4 u. 615, 25. — [145]) Die Aussage, dass „das Wort rechtfertigen heisse gerecht und von Sünden ledig sprechen" wird S. 613, 17 durch in hoc negotio, 623, 62 durch den Zusatz ubi de iustitia fidei agitur eingeschränkt. Man vgl. auch die gleichlautenden Stellen Ep. S. 528, 7 und 529, 15 und das Urtheil Melanchthons Apol. S. 100, 72: utroque enim modo (iustos effici — iustos pronuntiari) loquitur scriptura. Vgl. die Entwickelung der Begriffe bei Philippi, der thätige Gehorsam Christi S. 85 ff. und bei v. Hofmann, Schriftbeweis I, 612 ff. — [146]) Kahnis, die Sache der luth. Kirche gegenüber der Union, Leipzig 1854, S. 32. — [147]) Lämmer, die vortrident. kath. Theologie, S. 176. — [148]) Z. B. Chemnitz, LL. II, 306. Nach einem Rückblick auf eine Zeugenreihe von

Ambrosius bis Lyra: sed omissa longiori enumeratione utilius est ostendere, veteres in eandem plane sententiam usurpasse particulam „sola", sicut in nostris ecclesiis usurpatur. Pontificii enim, qui in isto principio certaminis clamitabant, novam et prorsus inauditam in ecclesia vocem esse „sola fide iustificamur", quia nunc vident, omnibus temporibus illam propositionem in ecclesia sonuisse, . . . conquirunt cavillationes, quibus veterum dicta eludant. Dictitant enim, veteres quidem usurpasse particulam „sola", sed in longe alia et diversa sententia. — [149]) Sess. VI. cap. VIII (Streitw. u. Klener I, 26). — [150]) S. D. 612, 9. — [151]) S. D. 612, 10, 11. — [152]) S. D. 612, 12 ff. — [153]) Corp. Ref. XII, 455: Haec propositio: fide iustificamur, in sua simplici et germana significatione est exclusiva, etiamsi non addatur particula „sola". Man vgl. die richtigen Bemerkungen, welche Mel. in derselben Disput. jenem Satze voranschickt: neque intelligi neque defendi potest haec sententia: quod sola fides iustificet, si quis imaginatur, ideo fide homines iustificari, quia fides in nobis sit novitas quaedam seu nova qualitas. Si enim propter nostram novitatem iusti pronuntiaremur, non solum propter hanc partem novitatis, sed multo magis propter totam novitatem et omnes motus legi Dei consentientes iusti pronuntiaremur. — [154]) Vgl. die Verhandlungen zu Augsburg 1530, Lämmer, vortrid. Theologie S. 178 ff. — [155]) S. D. 617, 36 ff. — [156]) C. R. IV, 190 ff. Wir führen das Regensburger Interim an, weil hier bei dem beiderseitigen freien und ernstlichen Willen, sich in der Justificationslehre zu einigen, die Incongruenz des Verglichenen am Deutlichsten zu Tage tritt. — [157]) Cochlaeus, Philipp. C. 5.; s. Lämmer, vortrid. Theol. S. 140. — [158]) Sess. VI, can. IX (I, p. 34). Möhler, welcher

sich darüber ärgert, dass Luther jenes Interim als „eine elende, geflickte Notel" bezeichnet, Symbolik S. 151, hätte die Richtigkeit dieses Ausspruchs aus der Theologie seiner eignen Kirche lernen können. — [159]) S. D. 612, 13. — [160]) Man vgl. §. 14—16 des Artikels. — [161]) Z. B. Meister Eckhart, Pfeifer, deutsche Mystiker II, 1, S. 4: „Daz ander teil dirre bredie ist, wie sich der mensche zuo disem werke halden soll oder zuo disem însprechen unde gebern: ob ime nützer sî, daz er ein mitwirken hie mite habe, dâ mit er erwerbe unde verdiene, daz disiu geburt in ime geschehe unde geborn werde, ... oder daz man sich enziehe unde ledic mache von allen gedanken, worten unde werken unde von allen bilden des verstentnisses und daz man sich zemâle halde in eime gotlîden unde habe sich müezic unde lâze got wirken." Die Antwort auf die Frage ist schon in der Stellung derselben enthalten. — [162]) Bellarmin de iustific. lib. I, cap. XVI (Disput. T. IV, p. 989): Quaero, si idem est per solam fidem et per fidem sine operibus legis, utrum illud (sine operibus legis) excludat omnia opera et omnem legem, an tantum aliquod genus operum et legum: nam si excludat omnia omnino opera et omnem legem, excludet etiam ipsam fidem. Nam actus fidei est quoddam opus et quidem insigne. — Das certum quoddam genus, welches durch den Glauben ausgeschlossen werde, bestimmt B. weiter unten als die opera facta solis viribus naturae, vel ex sola cognitione legis Mosaicae, vel si quo alio modo opera legis hoc loco intelligenda sunt. Parum enim refert ad argumentum, quod nunc urgemus, quomodo illa intelligantur, modo illud maneat non excludi omnia opera et omnem legem. At si non excluduntur omnia opera et omnes leges, non igitur verum est, sola fide nos iustificari;

neque est idem, sola fide iustificari et per fidem iustificari sine operibus legis. — [163]) S. D. 614, 20, 22; 619, 41; 614, 23; 615, 26; 618, 36; 624, 64. — [164]) S. D. 615, 26. — [165]) S. D. 616, 31. — [166]) Vgl. Heppe, der Text der Berg. Concordienformel S. 75, S. 76, S. 77. S. 79, S. 80. Es sind die Stellen der S. D. 614, 23; 615, 26, 27. 616, 30, 31; 618, 36. — [167]) S. D. 615, 26. Vgl. den Schluss von 614, 22 mit dem Anfang von 23. — [168]) Conf. Aug. art. XII de poenitentia, cf. Apol. 171, 28. — [169]) S. D. 634, 7 ff. — [170]) S. D. 615, 24, 25. — [171]) S. D. 619, 41. — [172]) Die schärfere Unterscheidung tritt erst in der späteren Zeit der lutherischen Dogmatik mit Bestimmtheit hervor, cf. Quenstedt III, 493: Probe hic distinguenda praeparatio ab ipsa ex statu irae in statum gratiae translatione. Praeparatio suos habet gradus et fit successive. Ipsa vero ex statu irae in statum gratiae translatio fit in instanti et in momento, cum impossibile sit, ut subiectum aliquod vel per momentum sit simul in statu irae et in statu gratiae, simul sub vita et sub morte. Worauf denn freilich in ziemlich steifer Weise ein fünffacher Grad der bekehrenden Gnade unterschieden wird, incipiens s. praeveniens, praeparans, excitans, operans und perficiens, mit welcher letzteren schlüsslich der actus fidei als Vollendung der Bekehrung eintritt. — [173]) Der christliche Glaube II, 165. — [174]) Vergl. Darstellung des luth. und des reform. Lehrbegr. II, 2. — [175]) S. D. 620, 44 — 622, 54. — [176]) Ib. 45—47. — [177]) C. A. 44, 3 ff. — [178]) Jenes z. B. Wimpina Anaceph. 88a: Quo (spiritu s.) solo duce et auctore quidquid salutis assequendum est, adepturos nos confidimus. Ipse dux semitae auctorque, cui supplicamus: da virtutis meritum, da salutis exitum, da perenne gaudium (Schluss der Sequenz de s. spiritu von Robert, König

von Frankreich † 1031, cf. Wackernagel das deutsche Kirchenlied p. 18). Quidquid agunt homines, praeventrix gratia donat, vel saltem auxilium divinum gratuito movens. Quo auxilio gratuito movente nihil prius in homine (quo se gratiae praeparet) requiritur. Dieses bei John Fisher, Bischof von Rochester (Roffensis) in seiner assertionis Lutheranae confutatio p. 166: Quidquid in homine caritatem et gratiam antecedit, id nihil esse concedimus. Caeterum hoc non est esse penitus nihil. Mihi nunquam persuadebis, quod eleemosyna, oratio, iniuriarum dimissio ac caetera id genus opera nihil omnino peccatori conferunt, quo posset ad gratiam citius pervenire. Beides bei Lämmer a. a. O. S. 129 ff. — [179]) Conc. Trident. sess. VI, cap. V u. VI (ed. Streitwolf u. Klener I, 23): Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem et adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur. Von der Art dieser Gnadenwirkung werden auch anderwärts die Ausdrücke excitare, adiuvare, movere, tangere u. dgl. gebraucht. — [180]) Ibid. can. V: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit.... can. VII: Si quis dixerit opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sunt, vere esse peccata vel odium Dei mereri.... a. s. — [181]) Thomas v. Aqu. Summ. ed. Parm. 1853, VI, p. 471. — [182]) Gabr. Biel, Sent. III, distinct. VII. — [183]) Ueber die Differenzen, welche bei Verhandlung dieses Punctes in Trident sich herausstellten, vgl. Sarpi, Historie des

Trident. Concils II, 358 ff. (ed. Rambach). Dominicus Soto, ein Dominikaner war es, welcher am Lebhaftesten die Meinung vertrat, „dass der Mensch blos aus den Kräften der Natur alle Gebote Gottes, was das Wesentliche der Handlung beträfe, halten könne, obwohl nicht in Ansehung des Zwecks"; er meinte nun, dass solche Werke in entfernter Weise Dispositionen zur Rechtfertigung seien. Noch weiter als Soto gingen die Franciskaner, ihrem Meister Scotus hierin folgend. Pallavicini, histor. conc. Trid. (Antwerp. 1673) P. I, p. 259 sq. bestätigt, trotz seiner Entrüstung über Sarpi (p. 260 b.), durch seine anderweiten Mittheilungen lediglich dessen Bericht über die in jenem Lehrstücke vorhanden gewesenen Differenzen. Auf die Frage, quid ad iustificationem pertineant opera, quae ipsam antecedunt et subsequuntur, antworteten, so berichtet Pallav., die Meisten: opera iustificationem praeparantia ipsam iustitiam promereri, per eam meriti rationem, quod congruum appellatur. Damit war freilich die Sache noch nicht erklärt; aber allerdings war die Meinung derer, welche, wie Julius Contarinus, cuncta fidei ac Jesu meritis zuschrieben, der Mehrzahl zuwider, eiusmodi sermo patribus odiosus obstrepuit. — Tunc sane patuit, fügt Pallav. 262 b hinzu, quemadmodum pro luminum varietate, quae uni eidemque corpori admoventur, umbra ab eo proiecta variatur, ita pro varia luce, quae in hominum mentes incurrit, variam ab eodem vero imaginem conformari. Gewiss, ein geschickter Ausdruck, um die Bedeutung der Differenzen herabzudrücken. Warum das Concil bei solcher Einstimmigkeit den Namen meritum congrui vermieden habe, berichtet Chemnitz Exam. Conc. Trid. I, 282: Ne opus sit coniecturis agere, Osius in prolixa sua confessione diserte illud explicat; dicit enim, Scholasticos

meritum congrui inde exstruxisse, quod apud veteres quosdam alicubi legatur: peccatores bonis operibus ante iustificationem factis mereri remissionem peccatorum et ipsam iustificationem, quia vero contra meritum illud congrui et ex scriptura et ex patribus, praesertim vero ex Augustino, multa vere possunt opponi, dicit igitur Osius, synodum Tridentinam maluisse appellare praeparationes vel dispositiones ad gratiam quam meritum congrui. — Chemnitz fügt bei: Et hoc lector diligenter notet, concilium scilicet Tridentinum idem intelligere vocabulo praeparationis vel dispositionis, quod Scholastici intelligunt, quando de merito congrui disputant. Im Uebrigen vgl. Dan. Chamier, Panstr. cathol. T. III p. 226, de merito Papistarum sententia. — [184]) Bellarmin, Disput. T. IV, p. 880 (ed. Ingolst. 1601): Nos tres sententias ex scripturis et traditione ecclesiastica paucis comprobabimus. Prima erit, non posse hominem sine speciali gratia Dei aliquid velle aut facere in iis rebus, quae ad pietatem et salutem pertinent. Secunda, non posse hominem propriis viribus ad gratiam se disponere, sive aliquid facere, propter quod ei divina gratia conferatur. Tertia, non posse ab homine diligi Deum, etiam ut auctorem naturae et imperfecte sine adiutorio gratiae. — [184]) Decreta et articuli fidei iurandi per Episcopos et alios Praelatos in susceptione muneris consecrationis, publicati Romae in Consistorio apud S. Marcum d. IV. Septbr. MDLX. bei Streitwolf u. Klener II, 328: Ad impii iustificationem requiritur Dei praeveniens gratia et liberi arbitrii motus in Deum per actum fidei et spei et dilectionis Dei inchoationem et detestationem peccati ac propositum suscipiendi baptismum et pie vivendi. Vorher: quare peccati culpa libero hominis arbitrio attribuenda est, quod primi parentis inobedientia non extinctum, sed

viribus attenuatum et inclinatum est. Dei autem gratia praevenitur, a peccatis liberatur, sanatur, et ut mandata servare possimus, adiuvatur. — [186]) Wir führen Holden um so lieber an, je strenger er den Pelagianismus ausschliesst. Sagt er doch in der angeführten divinae fidei analysis lib. II, cap. V, § 4 (bei Braun, bibliotheca regularum fidei II, 171): posse liberum hominis arbitrium absque praeveniente spiritus s. inspiratione credere, sperare, diligere, poenitere, aut operari, sicut oportet, quo vel iustificationis gratiam vel aeternae vitae praemium mereatur, catholico nemini licet asseverare. Aber ebendaselbst fasst er die gesammte Doctrin des orthodoxen Glaubens in diesem Stücke in die beiden Sätze zusammen: 1) Primo, liberum hominis arbitrium ex lapsu Adae non fuisse penitus exstinctum, licet viribus attenuatum, adeo ut fide catholica doceamur hominem adhuc liberum esse seu agere libere etiam in actionibus et operibus suis, quibus ex misericordia Dei per Jesu Christi gratiam aeterna vita sit consequenda. 2) Secundo, gratiam Dei in Christo Jesu diffusam in cordibus hominum per spiritum s. esse omnibus omnino hominibus necessariam, ut bonum aliquod operentur, quo vel iustificentur vel salutem aeternam consequantur. — [187]) Vgl. z. B. Möhler, Symbolik 3. A. S. 104: „Gottes heilige Kraft geht erregend, erweckend und belebend voran, ohne dass jedoch der Mensch dieselbe verdienen oder herbeirufen oder ersehnen könnte; aber der Mensch muss sich aufregen lassen und mit Freiheit folgen. Gott bietet seine Hilfe an, um vom Falle zu erheben, aber der Sünder muss einwilligen und dieselbe in sich aufnehmen.“ — [188]) So Wimpina a. a. O. bei Lämmer S. 129. — [189]) Derselbe a. a. O. S. 135: Totum a Deo est uti auctore. Ipse enim operatur in nobis velle et perficere:

Phil. 2, 13. Est quoque totum ab homine uti instrumento subserviente: 1 Cor. 3, 8, 9. — [190]) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, II, S. 321. Man vergleiche mit diesen „urprotestantischen" Sätzen die Darstellung, welche Möhler an dem zuletzt angezogenen Orte von dem Werke der Wiedergeburt nach katholischen Grundsätzen giebt. — [191]) S. D. 620, 47. — [192]) Lämmer a. a. O. S. 128: „Füglich lässt sich die Grenze zwischen dem, was Gotte allein und was ihm zugleich mit dem liberum arbitrium eignet (quid solius Dei, quid Dei et liberi arbitrii simul) in folgender Weise ziehen: Den Anfang unsers Heils verdanken wir dem Erbarmen Gottes; diese erste Gnadenstufe ist von Gott allein bedingt (primus gradus solius Dei). In und an uns liegts alsdann, der heilsamen Eingebung beizupflichten; die zweite Stufe also behauptet das liberum arbitrium und hier tritt das meritum congrui ein". — [193]) So Wimpina nach dem Vorgange von Thomas Aquinas, Lämmer S. 138. — [194]) Conc. Trid. sess. VI, cap. 16 (I, 32): Cum ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat; quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent: nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur: cum Christus salvator noster dicat (Joh. 4, 13 sq.): Si quis biberit ex aqua etc. Der Ausdruck meritum condigni ist, wie man sieht, vermieden; aber das vitam aeternam promerere sagt mehr als genug. Cf. Petri Canisii

Catech., Mogunt. 1735, S. 29. — [195]) S. D. 620, 47: „Dass unsre wahrhaftige Gerechtigkeit für Gott sei die Liebe oder die Erneuerung, welche der heilige Geist in uns wirket, und in uns ist"; lateinisch nur: „formalem nostram iustitiam coram Deo esse inhaerentem nostram novitatem seu caritatem. — [196]) Conc. Trid. Sess. VI. de iustificatione, cap. 7 (I, 24): Huius iustificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi ac vita aeterna: efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae: meritoria autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster, Iesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo patri satisfecit: instrumentalis item, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio: denique unica formalis causa est iustitia Dei; non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis reci. pientes. — [197]) Conc. Trid. Sess. VI, cap. VIII (I, 26): Cum vero apostolus dicit, iustificari hominem per fidem et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Vgl. auch die professio fidei Synodi Lovitiensis (11. Sept. 1556) XIII (Streitwolf u. Klener II, 323). Vor und nach dem Tridentinum finden wir die gleiche Lehrweise, Berthold, Tewtsche Theologey C. I, § 2 u. 3 (Lämmer S. 139): „Derge-

stalt ist der Glaub unseres Heils Anfang und Grund, nachdem er anzeigt göttliche Recht, dadurch der Mensch fällt in Furcht. Er zeigt auch an göttliche Barmherzigkeit, dieselbige giebt dem Glaubigen eine Hoffnung. Die Hoffnung steht zu Gnad und Gab Gottes, daraus folgt die Lieb, dieselbe beschliesst des Menschen Heil". Bellarmin, de iustificatione lib. I, cap. XIII. (Disput. T. IV, p. 971, u. a.). — [198]) Auch dieser Satz, so weit er das Vorangehen des Glaubens vor der Reue ausspricht, liegt bekenntnissmässig vor: Catech. Rom. P. II, cap. 5, qu. 5: Estne fides poenitentiae pars? In eo, quem poenitet, fides poenitentiam antecedat, necesse est. Neque enim potest quisquam se ad Deum convertere, qui fide careat. Ex quo fit, ut nullo modo poenitentiae pars recte dici possit. Die Rede ist aber hier von der poenitentia, cum non solum admissi sceleris causa intimo animi sensu dolemus, vel eius doloris externum etiam aliquod signum damus, verum unius Dei causa in eo moerore sumus: I, 365, 364. Darin liegt aber schon das Zweite, dass auch dem meritum congrui der Glaube vorangehe, vgl. Bellarmin, iudicium de libro Concordiae (hinter dem 4. Bd. der Disput.) p. 1547: Huc accedit, quod istis etiam operibus, quae fiunt ex fide et auxilio Dei, non tale tribuimus meritum, ut ei respondeat ex iustitia merces, sed meritum solum impetrationis, ut Augustinus loquitur, quod Scholastici meritum de congruo, non de condigno, nominare solent. Unter Berufung auf Conc. Trid. sess. VI, c. 8. — [199]) Conc. Trid. sess. VI, cap. XV (I, 31): Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti, vgl. can. XXVIII. Anderweite Nachweise bei Lämmer S. 146 ff. —

[200]) Conc. Trid. sess. VI, cap. VII: Quamquam autem nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur: id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret: unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Vgl. can. XI. Ausserdem Confut. pontif. bei Hase, libr. Symb. eccl. evang. LIX: Proinde non admittitur, quod tam saepe fidei tribuunt iustificationem, cum id pertineat ad gratiam et caritatem. Dieselbe Verbindung von gratia und caritas bei Bellarmin de grat. et lib. arbitr. I, 6 (Disput. T. IV, 533): Alii gratiam et caritatem neque re ipsa neque formaliter, sed tantummodo ratione distinguunt. Docent enim unum atque eundem habitum, qua parte subiectum respicit atque hominem ipsum, in quo inest, exornat Deoque gratum et amabilem reddit, gratiam nominari; qua parte respicit opus et voluntatem promptam efficit ad Deum super omnia diligendum, dici proprie caritatem. Diese Meinung erscheint Bellarmin unter den vier, welche er desfalls anführt, probabilior und am Meisten übereinstimmend cum scriptura et patribus et Concilio Tridentino: ib. p. 534. — [201]) Die Fassung dieses Satzes auf Grund von Stellen wie Wimpina Anaceph. 2, 9, 91 b (cf. Lämmer S. 152): errant equidem illi primum hoc ipso, quod non secernunt inter iustificationis initiationem et eiusdem consummationem. Inchoatur, fatemur, ex fide iustificatio et non operibus, sed absque operibus nequaquam consummatur (Jac. 2, 22). Daher John Fisher, assert. Luth. conf. S. 150, eine iustificatio duplex annimmt, una quidem per gratiam

acquisita, altera vero per opera, singulis paene momentis acquirenda. Die Aeusserungen des Trid. hierüber fallen zusammen mit denen de acceptae iustificationis incremento, auf welche wir N. 202 zurückkommen. Bellarmin de iustif. IV, 18 (Disput. IV, p. 1240) unterscheidet doctrinae causa tres iustitias, unam, quae sit gratia et non merces, qualis secundum rei veritatem est illa, qua impius iustificatur; alteram, quae sit merces et gratia, qualis est etiam secundum rei veritatem, qua iustus fit iustior; tertiam, quae sit merces et non gratia, qualis esset, si homo ex operibus solius liberi arbitrii viribus factis iustificaretur. Hanc tertiam contendit apostolus excludere in epistola ad Romanos et ad Galatas. — [202]) Vgl. Lämmer, S. 138. Conc. Trid. de iustif. sess. VI, cap. X (I, 27) und can. XXIV (I, 36): Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, anathema sit. — [203]) Conc. Trid. sess. VI, cap. 9: Sed neque asserendum illud est, oportere eos, qui vere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos, neminemque a peccatis absolvi ac iustificari nisi eum, qui certo credat se absolutum et iustificatum esse; atque hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, quasi qui hoc non credit de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, cum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gra-

tiam Dei esse consecutum. Die Erklärung ist, wie man sieht, ziemlich auf Schrauben gestellt, und in der That hatte man Ursache, zwischen Position und Negation wohl oder übel sich hindurch zu zwängen, vgl. Chemnitz Examen Conc. Trid. I, 299 (ed. Frankf. 1615); Sarpi II, 401 ff., dem auch Pallavicini I, 274 zugeben muss: Pius, Franciscanorum summus moderator, affirmabat autore, ut ipse rebatur, Scoto, eam fiduciam in quibusdam conditionibus haberi posse. Alii hoc tanquam falsum constanter repudiabant: unde volebant Legati ad aliarum doctrinarum examen progredi. Pallav. sucht dann nachzuweisen, dass das Concilium per verba studiose ambigua haud fallax gewesen sei. Entschiedener freilich und klarer ist die Aussage von Cochlaeus (bei Lämmer S. 161): Certissima quidem est evangelii promissio secundum se, sed incertum nobis et singulis, an ea promissione digni simus. Die Schwankung des Tridentinums währte späterhin, wie man aus Bellarmin de iustif. lib. III, cap. II (Disput. IV, 1096 ff.) ersieht, fort. Quod attinet, sagt er, ad divinam promissionem, (certitudo fiduciae) omnem similiter (simpliciter?) formidinem excludit, et est absolute et simpliciter certitudo; quod attinet ad propriam dispositionem, non excludit quidem penitus formidinem, neque est certitudo simpliciter, sed secundum quid et coniecturalis, tamen tanta est, ut satis esse possit ad securitatem gignendam. Und darüber kommt auch Möhler, Symbol. S. 190 ff. nicht hinaus. — [204]) So der Fortschritt der Sätze S. D. 621, 48, 49, 50. — [205]) In ersterer Beziehung Sess. VI, cap. VII (I, 24) quae (iustificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, in zweiter vgl. die oben n. 200 angef.

Stellen. — [206]) Vgl. Sess. VI, can. XI: Si quis dixerit homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per spiritum s. diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, an. sit. Damit wird allerdings die Imputation nicht schlechthin verworfen, sondern nur die sola imputatio; aber gemeint ist doch nichts anders als was vorher sess. VI, cap. VII so ausgedrückt wird: unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Schon Chemnitz Ex. Conc. Trid. I, 263 meint, es könne Jemand annehmen, hanc qualemcunque esse libertatem aut indulgentiam Concilii, quod iustificationem vel ex parte videatur constituere in gratuita remissione sive non-imputatione peccatorum propter meritum Christi. Sed audi, bone lector, quomodo Andradius mentem et sensum Concilii explicet, in hanc scilicet sententiam et his verbis: Quia iustus is dici non potest, qui totus est peccatorum maculis inquinatus, ideo Deum infundere homini caritatem, cuius vi et potentia crimina omnia eluantur, scelera extinguantur, peccata expellantur et intereant omneque tetri facinoris vestigium aboleatur. Bestimmter noch stellt Bellarmin de iustif. II, 7 (Disp. IV, 1054) in Abrede, dass die Meinung des Concils sei, Imputation und Renovation zusammen zu fassen. Auf den Schluss, welchen Chemnitz mit Recht aus den Worten des Concils macht, cum neget nos iustificari sola imputatione iustitiae Christi, concedit nos iustificari imputatione iustitiae Christi, sed non sola, antwortet er: Concilium Tridentinum in illo canone damnare voluit errorem illorum, qui dicunt, sola imputatione iustitiae

Christi hominem iustificari, quales sunt Lutherani; sed non propterea approbavit idem Concilium errorem aliorum, qui dicunt, hominem iustificari partim renovatione interna, partim imputatione iustitiae Christi. Und Bellarmin beruft sich desfalls gewiss mit Recht auf den 10. Canon, in welchem geläugnet wird, homines per eam (iustitiam Christi) formaliter iustos esse. Auch die neueste kath. Dogmatik verwirft in demselben Sinne die Lehre von der Imputation, vgl. Klee, kath. Dogmatik III, 66. Perrone, praelect. theolog. vol. VI, p. 214b (ed. II. Mediol. 1845): Die beiden Sätze: fides reputatur ad iustitiam, und iustitia Christi nobis reputatur ad iustitiam dürften nicht miteinander verwechselt werden, cum aliud prorsus sit, fidem reputari ad iustitiam, i. e. Deum gratuito acceptare et reputare tanquam dispositionem actualem ad iustitiam conferendam; aliud vero, iustitiam Christi nobis formaliter imputari ad iustitiam. Primum affirmat apostolus, alterum de suo addunt vel obtrudunt novatores. Vorher: scriptura pluries docet, nos iustos reputari, quia tales re ipsa efficimur ob inhaerentem iustitiam. Dagegen fand auch nach dieser Seite hin im Reformationszeitalter eine Schwankung Statt, indem Contarini in seinem tractatus de iustificatione beides die iustitia inhaerens und die iustitia Christi donata s. imputata behauptete: cf. Lämmer p. 186 ff. — [207]) Vgl. das Augsburger Interim (deutsch und lateinisch herausgeg.) von Hergang, Leipzig 1855, S. 36 ff. Man vgl. auch den ersten Satz: Iam qui pretioso sanguine Christi redimitur et cui meritum passionis Christi applicatur, is continuo iustificatur, hoc est, invenit remissionem peccatorum suorum, a reatu aeternae damnationis absolvitur et renovatur per spiritum sanctum atque ita ex iniusto fit iustus. — [208]) Ibid. S. 38 ff. —

[209]) Hergang S. 42. — [210]) Ebendas. S. 44. — [211]) Corp. Reform. VII, 51. — [212]) Ebendas. VII, 57. — [213]) Corp. Reform. VII, 62. — [214]) Corp. Ref. VII, 52: „Und glaubet dieser wahrhaftige Glaube alle Artikel des Glaubens. Denn er muss Gott recht erkennen, und glaubt ein jeder sammt andern Artikeln auch diesen Artikel: ich glaube Vergebung der Sünden". — [215]) Corp. Ref. a. a. O.: „Es hat aber Gott nicht allein seinen Zorn offenbaret, sondern hat auch dabei seine gnädige Verheissung, nämlich das Evangelium vom Sohne Gottes gegeben, und ist sein ewiger und unwandelbarer Wille, mit seinem Eid und mit dem Blute seines Sohnes und desselben Auferstehung und vielen Mirakeln bestätiget, dass er gewisslich die Sünden vergeben will, will uns seinen heiligen Geist geben, annehmen, verneuen und Erben machen ewiger Seligkeit, um seines Sohnes willen, nicht von wegen unser Verdienst und Würdigkeit, so wir in diesem Schrecken und Reue wahrhaftig glauben und vertrauen, dass uns um desselbigen Mittlers willen gewisslich die Sünden vergeben worden." Vgl. S. 53: „Dieser Glaube glaubet sammt anderen Artikeln die Vergebung der Sünden, nimmt die Verheissung an, und ist im Herzen ein wahrhaftiges Vertrauen auf den Sohn Gottes, welcher (Glaube) Trost und Anrufung und andere Tugenden wirket. . . Und ist gewisslich wahr, dass kein anderer Weg ist zu Gott und zu Vergebung der Sünde und Gnade zu erlangen, denn allein dieser durch den Sohn Gottes, wie geschrieben stehet: Niemand kommt zum Vater ohne durch den Sohn. Und wird darum zugleich der heilige Geist in unsre Herzen gegeben, so wir also die göttliche Verheissung mit Glauben fassen und uns damit trösten und aufrichten. . . . Und wirket der heilige Geist alsdann im Herzen beständigen Trost

und Leben, und zündet an alle nöthige Tugenden, vesten Glauben, Anrufung, Gottesfurcht, Lieb, guten Vorsatz, Hoffnung und andere Tugenden. Und sind diese, die also Vergebung der Sünde und den heiligen Geist empfangen haben, und in welchen der heilige Geist Glauben und Vertrauen auf den Sohn Gottes, Lieb und Hoffnung anfähet, alsdann Erben der ewigen Seligkeit um des Heilands willen." — [216]) Das Religionsgespräch zu Regensburg i. J. 1541 und das Regensburger Buch, herausgeg. von Hergang, Cassel 1858, S. 102. Vgl. auch Corp. Ref. IV, 199 sq. — [217]) Derselbe S. 103 ff. — [218]) S. oben S. 57. — [219]) Luthers Briefe, de Wette V, 353: „Zuletzt haben sie beide Notel (die Melanchthonische und die römische) zusammengereimet und geleimet: daraus ist diese weitläufige geflickte Notel kommen, darin sie Recht und wir auch Recht haben." — [220]) Vgl. die ausführlichen Mittheilungen aus dem gen. Tractate bei Lämmer, die vortrid.-kath. Theol. S. 186 ff. Caritas, sagte Contarini, et gratia Dei nobis inhaerens et iustitia Christi nobis donata et imputata effecit nos iustos. — [221]) Nur wenige katholische Theologen des Reformationszeitalters wie Albert Pighius und Joh. Gropper theilten die Anschauung Contarinis. Eck unterzeichnete den Artikel des Regensburger Interim de iustificatione nur mit Widerstreben. Granvellus Eckium, cum de scriptae formulae testimonium chirographi addendum esset, tergiversantem et astute renuentem, facere id coegit. So Peucer in der Dedication des 4. tom. opp. Melanchth., vgl. Hergang, das Religionsgespr. zu Regensburg S. 14. — [222]) S. D. 621, 51, 52. — [223]) S. D. 613, 18—22. Vgl. Heppe, Text der Bergischen Concordienformel S. 74 ff. — [224]) S. D. 619, 42 ff. Zu

Bergen eingefügt wurde hier der Anfang bis „zugeeignet", vgl. Heppe a. a. O. S. 81. — [225]) Man vgl. hierüber die ähnliche Ausführung Joh. Wigands de iustificatione, Lipsiae 1581, p. 150 ff. de vocabulis conversio, iustificatio, renovatio, regeneratio, vivificatio. Er bemerkt p. 151: latius patet conversionis vocabulum, quam iustificationis et renovationis, si proprie accipiantur. Conversio enim complectitur contritionem et fidem estque fidei fructus renovatio. Sic de conversione ad Deum in Ezechiele scriptum exstat cap. 33 (v. 11). Iustificatio, cum proprie usurpatur vocabulum, ad fidem, quae est altera pars conversionis seu poenitentiae pertinet. Est enim actio Dei, qua peccatorem lege territum absolvit a reatu iuxta promissiones evangelii eique credenti imputat iustitiam sanguine Christi partam, ex misericordia, Rom. 4. Renovatio est ex donatione spiritus s., qui in iustificatis fide incipit renovare perditam naturam, ut inchoetur in ea nova obedientia. Est ergo effectus iustificationis. Regeneratio vero interdum pro iustificatione et renovatione sumitur, ut Joh. 3: nisi quis renatus fuerit etc. Interdum vero tantum de renovatione usurpatur, ut Matth. 19 (11): Qui in regeneratione secuti estis me etc. Vivificatio varie usurpatur, primum pro secunda parte conversionis ad Deum, ut quando dicitur, in poenitentia esse duos motus, priorem mortificationem et posteriorem vivificationem, quae ad fidem pertinet. Nam fides accipit promissionem vitae aeternae s. vitam aeternam, quamvis et fructum una amplecti videatur. Ut in hoc dicto: spiritus est, qui vivificat 2 Cor. 3. Deinde pro renovatione inchoata in credentibus per spiritum s. a scriptoribus ecclesiasticis interdum usurpatur. Tertio de resuscitatione ex mortuis 1 Cor. 15. Wir führen dies an, um zu zeigen, wie unbestimmt und

schwankend bei aller Bestimmtheit der Rechtfertigungslehre das Urtheil hinsichtlich jener synonymen Ausdrücke der Schrift war. — [226]) Wigand de iustificatione sagt das eine Mal p. 106: Jacobi auctoritas in ecclesia Dei non fulcit articulos fidei. Das andere Mal p. 219 ff. zeigt er, der scopus sei bei Jacobus dieser, dass es sich handele de ostensione fidei, nicht aber de causa et merito iustitiae apud Deum. Ersteres ist die Meinung von Chemnitz, welcher Exam. Conc. Trid. I, 91 ff. auf Grund der altkirchlichen Zeugnisse bestreitet, dass die Antilegomena und mit ihnen der Brief des Jacobus geeignet seien, die auctoritas ecclesiasticorum dogmatum zu begründen.

IV.

De bonis operibus.

Die Lage, in welcher die Verfasser der Concordienformel bei der Veststellung der Lehre über die Nothwendigkeit der guten Werke sich befanden, war in der That eine schwierige. Denn es handelte sich im Grunde nicht sowohl um Ausgleichung und Entscheidung dogmatischer Differenzen, sondern um die richtige Bezeichnung eines mehrseitigen dogmatisch-ethischen Thatbestandes, dessen irreleitende und einseitige Beschreibung, bei wesentlicher Uebereinstimmung in der Sache, die Controverse über die guten Werke erregt hatte. Und man war sich Seitens der Confessoren auch dessen bewusst, dass der Streit anfangs über den W o r t e n *necessitas* und *libertas* sich zugetragen[1]), und dass vordem evangelische Lehrer, die keineswegs gemeint gewesen, die Irrthümer der Papisten zu bestätigen, unbedenklich sich dahin ausgesprochen, dass unsre guten Werke die Seligkeit erhalten, oder dass die empfangene Gerechtigkeit des Glaubens oder auch der Glaube selbst durch unsere Werke so oder anders erhalten und bewahret wer-

den [2]). Aber nicht minder konnte man sich verhehlen, dass man nachmals nicht allein von den Worten disputiret, sondern auch auf das Heftigste die Lehre an ihr selbst angefochten habe [3]), wie dies in der That nicht anders möglich ist, wo ein unzutreffender Ausdruck, die ungenügende und einseitige Fassung eines Gedankens vestgehalten wird gegenüber dem Bewusstsein und der Aufzeigung des darin enthaltenen Mangels.

Man würde Georg Major Unrecht thun, wollte man bei Kennzeichnung seiner Lehre von jenen heftigen Worten ausgehen, womit er in der Schrift gegen Amsdorf vom J. 1552 das Anathema über alle diejenigen ausspricht, welche nicht mit ihm bekennen wollten, gute Werke seien zur Seligkeit nöthig [4]). Man thut ihm in jedem Falle Unrecht, wenn man seine Behauptung von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit, oder zur Erhaltung der Seligkeit, für sich auffasst, statt sie herzuleiten aus ihrem dogmatischen Ursprung und zurückzuführen auf ihren vom Autor beabsichtigten Sinn. Hatte doch auch Luther in der klassischen Stelle über die Natur des rechtfertigenden Glaubens, welche die Concordienformel selbst aufgenommen und sanctionirt hat, gesagt, es sei ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, dass es unmöglich sei, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Hatte er doch ebendaselbst den einen glaublosen Menschen genannt, der solche Werke nicht thue, indem es so

unmöglich sei, Werk vom Glauben zu scheiden als brennen und leuchten mag vom Feuer geschieden werden[5]). Hatte er doch anderwärts denen gegenüber, welche unter dem Namen des Glaubens dahin gehen, faul werden und keine Werke thun, in Betonung des apostolischen Wortes 1 Joh. 4, 17 es ausgesprochen, dazu sage der Apostel „nein, es wirds nicht thun, obs wohl wahr ist, dass wir durch den Glauben Alles haben und erlangen; aber wo wir nicht auch den Glauben scheinen lassen durch die Liebe, so wird es gewisslich nichts sein, sondern ein lauter falscher Traum vom Glauben, damit du dich selbst betrügst. Darum siehe auf deine Früchte; und wo die nicht rechtschaffen sind, so tröste dich nur nicht deines falschen Wahnes vom Glauben und der Gnade[6]).“ Und ebendaselbst unterscheidet Luther von der „Hauptfreudigkeit“, die wir in Christo haben Gotte gegenüber, einen andern Ruhm, den wir auch „haben müssen, nicht allein gegen Gott (weiter unten „nicht gegen Gott“), sondern auch vor Gott und vor der Christenheit, gegen alle Welt, dass uns Niemand verdammen könne noch in Wahrheit verklagen, wie St. Paulus Act. 24, 15, 16 vor dem Landpfleger rühmt wider seine Verkläger, item 2 Cor. 1, 12“[7]). Steht es sonach mit dem Glauben so, dass gute Werke bei ihm sein müssen, so gewiss brennen und leuchten beim Feuer, und dass mithin, wo dies Brennen und Leuchten fehlt, der Glaube nicht derjenige ist, womit wir die Gerechtigkeit und Seligkeit uns

aneignen, so begreift sich die Aussage Melanchthons in der Ausgabe seiner Loci vom J. 1535, es müsse unser Gehorsam, d. h. die Gerechtigkeit eines guten Gewissens oder der Werke, nothwendig auf die Versöhnung folgen, und obschon das ewige Leben nicht wegen der Würdigkeit der guten Werke gegeben werde, sondern umsonst um Christi willen, so seien doch gute Werke insofern nothwendig zum ewigen Leben, als sie nothwendig auf die Versöhnung folgen müssen[8]). Die Tilgung der hier insonderheit fraglichen Worte *ad vitam aeternam* in späteren Ausgaben[9]) kann unter diesen Umständen zunächst nur als eine vorsichtigere Redaction angesehen werden, insofern damit sachlich nichts anderes ausgesagt sein wollte, als was in der Ausgabe vom J. 1543 mit *necessitas retinendae fidei* gemeint ist. Unter den Ursachen nämlich, um derer willen gute Werke zu thun sein, wird hier die *necessitas retinendae fidei* genannt, *quia spiritus sanctus expellitur et perturbatur, cum admittuntur peccata contra conscientiam*[10]). Aber nicht blos Melanchthon war es oder seine speciellen Anhänger, welche von der Zusammengehörigkeit des Glaubens und der Werke aus zu einer solchen Lehrdarstellung geführt wurden. Musste doch Flacius selbst, der unversöhnliche Gegner des ebenso unversöhnlichen[11]) Major, sich von Justus Menius nachweisen lassen, dass er in seiner Schrift *de vocabulo fidei* vom J. 1549 Dinge geschrieben, die noch hinausgingen über das, was er bei Menius bean-

stande. Gefragt hatte er dort, *quid nostra mutila obedientia ad salutem faciat,* und darauf geantwortet, wenn schon unser Gehorsam gegen Gott ein keineswegs vollkommener sei und wir auch die durch fremde Arbeit uns erworbene Gerechtigkeit durch unsere Verdienste nicht erhalten, geschweige erwerben, vermehren oder vollenden können, so thue doch eben dieser sehr mangelhafte Gehorsam, oder vielmehr Gehorsamsversuch seinerseits gar viel zur Sache (*ad rem facit*). Denn vorerst müsse doch der Vergebung der Sünden vorangehen irgend welche Reue (*aliquam poenitentiam*), oder ein Nachlassen im Uebelthun, wie die Propheten sagen. Denn Gott wolle den Unbussfertigen nicht barmherzig sein. Sodann könne weder Reue noch Glaube noch wahrhafte Anrufung noch gutes Gewissen vorhanden sein, wo nicht da sei der Eifer im Gehorsam gegen Gott. Drittens wolle nach der Bekehrung Gott uns die Sünden vergeben, wenn wir nicht leben nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist, d. h. wenn wir versuchen dem göttlichen Willen zu gehorsamen. Denn Gott habe seinen Sohn nicht gesandt, Freiheit zum Sündigen zu geben, sondern unserm Sündenelend abzuhelfen. Endlich je weniger wir sündigen, desto weniger beleidigen wir Gott. Denn ein Knecht, der seines Herrn Willen nicht weiss und nicht thut, wird weniger Streiche leiden müssen. *Atque hinc apparet,* fährt Flacius fort, *quatenus nostrum studium obediendi Deo dici possit causa sine qua non, seu ὑπηρετικόν τι,*

id est, *quiddam subserviens ad salutem*[12]).

Man sieht, hier wie dort ist es die nämliche Gedankenabfolge, wornach zwar der Glaube allein das Mittel der Heilsaneignung sein soll, das Dasein des neuen Gehorsams aber, weil nothwendige Folge solchen Glaubens, nicht unbeschadet der Seligkeit gesetzt oder gestrichen werden kann. Und eben dies war die Meinung Majors, die dadurch wenig verändert wird, dass er späterhin gleich Melanchthon den verfänglichen Zusatz *ad salutem* oder *ad vitam aeternam* beseitigte. So ist es zunächst durchweg in seinen homiletischen und exegetischen Schriften. Wir finden z. B. in der Auslegung des Evangeliums vom 4. Sonntage p. tr., wo Major die gesammte *doctrina de bonis operibus* vorträgt, dass die Antwort auf die Frage, *propter quas causas facienda sint bona opera*, ähnlich lautet, wie bei Melanchthon in der dritten Hauptredaction seiner Loci. Er stellt voran die *necessitas regenerationis*, die als solche zugleich eine *necessitas obedientiae* ist; denn wie der Baum, so die Früchte. Er geht dann über zu der *necessitas mandati et debiti*, insofern es die ewige und unwandelbare Ordnung Gottes ist, dass die Kreatur ihrem Schöpfer gehorche. Er kommt weiter zu sprechen auf die *necessitas retinendae fidei*, indem ja der heilige Geist betrübt und der Glaube verloren wird durch Sünden wider das Gewissen. Er schliesst mit der *necessitas vitandi poenas*, denn gewiss ist nach der Schrift, dass wer die An-

fänge des Glaubens nicht bewahrt und in den Sünden wider das Gewissen verharrt, ewiger Strafe anheimfällt [13]).

Die Meinung hierbei ist diese, dass die gesammte römische Doctrin von der *iustitia infusa* irrig sei. Denn, „obwohl die Römischen auch dies hinzufügen, dass bei der Rechtfertigung des Sünders die Sünden vergeben werden durch den Mittler Christus und die Gnade eingegossen werde aus lauter Gnaden ohne unser Verdienst: so verstehen sie doch unter der Gnade nicht die *gratuita acceptatio et remissio peccatorum propter mediatorem*, sondern *dona illa per gratiam infusa propter iustitiam Christi*, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, und lehren theils auf das Verdienst Christi, theils auf diese eingegossenen Gaben das Vertrauen setzen. Pauli wahre und eigentliche Meinung aber ist die, *nos iustificari* i. e. *absolvi*, *iustos pronunciari*, *remitti nobis peccata, nos a Deo recipi et salvari, non propter aliquod donum divinitus et gratis seu ex misericordia nobis infusum, quo tanquam divino dono in nobis lucente et operante simus grati et accepti Deo, sed sicut ipse ait: iustificati sumus gratis, hoc est, sine ullo vel nostro merito vel Dei etiam dono nobis infuso, quod vel partialis aliqua causa iustificationis esse possit, sed gratis per gratiam* i.e. *misericordiam ipsius propter mediatorem iusti sumus*“ [14]). Darum ist auch bei der Rechtfertigung aller Werke, seien es vorangehende oder folgende oder mit dem Glauben verbundene, Verdienst und Würdigkeit aus-

zuschliessen, und mit Paulus zu urtheilen, dass wir nicht durch irgend welches irgend welcher Werke Verdienst und Würdigkeit, sondern umsonst, d. i. aus purer und lautrer Barmherzigkeit um Christi des Mittlers willen gerecht erklärt, von Sünden losgesprochen, angenommen und selig werden (*recipi et salvari*)[15]. An allen diesen, sowie an anderen Orten verbindet Major die *iustificatio* und die *salvatio*, und sagt nicht, dass letztere weniger als die erstere der Gnade verdankt und von dem Glauben allein ergriffen werde: er schliesst die Werke aus von *iustificatio* und *salvatio* zumal[16]. Darum wird nun auch, so sagen wir mit Major weiter, die Zuversicht des Gläubigen allein auf dem Verdienst, dem Blute und dem Gehorsam des Sohnes Gottes stehen, und wird diesen Gehorsam für immer all unserm Schmutz und Sünden, oder Verdiensten, Werken, Wiedergeburt, Heiligung und Erneuerung vorziehen, wie gross jene auch immer sein kann: denn durch diesen Glauben allein ist und bleibt der Mensch vor Gott gerecht, er wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, durch ihn ist er gottwohlgefällig, ein Kind Gottes und Erbe des ewigen Lebens, nach dem Spruch: wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben[17].

Dies Alles will zunächst vorangeschickt sein, ehe das dogmatische Urtheil den ferneren Ausführungen Majors folgen und gerecht werden kann. Wie steht es nun, fragt Major, mit diesem Glauben, der allein sowohl der *iustificatio* wie der *salvatio* sich getrösten

darf, und wie steht es mit dem Menschen, in welchem kraft der Wirkung des heiligen Geistes dieser Glaube entzündet ist? Wo die Sonne des Glaubens, so antwortet er und befindet sich hierin im Einklang mit Luther, in eines Menschen Herzen angezündet und aufgegangen ist, da scheinet und leuchtet sie gewisslich und lässt sich durch allerlei gute Werk und Gottseligkeit sehen[18]. Daraus denn folget, obwohl alle Menschen, jung und alt, allein aus Glauben gerecht und selig werden, jedoch werden sie nicht ohne die Frucht des Glaubens und heiligen Geistes selig: denn wie gute Werke ohne Glauben als ihren Quell und Ursprung nicht sein können, also kann auch der Glaube nicht ohne gute Werke als seine Früchte sein[19]. Man wird nicht sagen, dass dagegen etwas verfange was Flacius und Gallus ihrem Gegner vorhielten, wer das Reich Gottes nicht empfange als ein Kind, oder wie der Zöllner Luc. 18., oder das noch mehr ist, wie der Schächer am Kreuz, das ist, schlechts und aller Dinge ohne gute Werk, der werde nicht hineinkommen oder selig werden[20]; oder was sie von Major forderten, dass er nun auch bestimmen müsse und zwar aus dem Worte Gottes, wie viel an guten Werken nothwendig sei zur Seligkeit, denn der Eine habe deren mehr, der Andre weniger[21]. Als wäre die Grenze zwischen Haben und Nichthaben guter Werke, zwischen Glauben und Nichtglauben eine fliessende, oder als müsste man nicht Major beistimmen, wenn er ausführt, es sei

ungeschickt geredet, wenn man sage, der Schächer habe nach seiner Bekehrung keine guten Werke gehabt. „Die Bekehrung und Beseligung des Schächers ist ein Bild der Bekehrung und Beseligung der einzelnen Erwählten. Meine nicht, dass du anders in das ewige Leben eingehen werdest als dieser Schächer eingeht. Bilde dir nicht ein, Verdienste vor Gott zu bringen: wir sind schuldig des Zornes Gottes und des ewigen Todes alle, wie dieser Schächer. Ihn halte deiner Seele vor in Reue, Glaube, Absolution, Kreuz und guten Werken. Er sagt, dass seine Strafe gerecht sei, fühlt den Zorn Gottes und bekennt öffentlich seine Sünde. Seinen Glauben beweist er durch die Bitte: Herr, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst, er erkennt den Mitverurtheilten als den Messias, erbittet von ihm Vergebung der Sünden und ewiges Leben und empfängt von ihm die tröstliche Absolution: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Nun siehe in ihm den angefangenen Gehorsam! Die Reue selbst und der Schmerz wegen der Sünde und das Bekenntniss der Gerechtigkeit Gottes sind gute Werke und Zeugnisse der in ihm angezündeten Liebe Gottes. Ist doch auch der Glaube selbst ein gutes Werk, womit nothwendig Liebe zu Gott und viele gute Werke verbunden sind. Es kommt dazu das Verständniss der Lehre vom Kreuz und von der Geduld . . . sterbend lebt er wahrhaftig in ewigem Leben, freut sich der Erkenntniss Gottes und des Messias und leistet Gotte diesen Gehorsam

durch wahre Gelassenheit. Schlüsslich hat er sogar auch äusserliche gute Werke, das Bekenntniss seiner Sünde und des gerechten Gerichtes Gottes, die Anrufung Christi und die Zurechtweisung des schmähenden Gegners." [22]) Und hieraus ergibt sich für Major der allgemeine Schluss, das *ingens donum* des ewigen Lebens werde, obschon nur aus Gnaden verliehen, doch nur *antea in hac vita iustificatis et sanctificatis* zu Theil, *quicunque illi sint*, *sive infantes in cunabulis, sive fures suspendendi iam in extremo vitae momento ad Deum conversi*, nach dem Worte des Apostels: wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein [23]).

Wir sind der eigenthümlichen Lehre Majors damit schon wesentlich näher getreten. Nehmen wir, was dort als Thatsache aufgezeigt ward, nun als eine Forderung, welche an die Gläubigen ergeht. Wenn Jemand meint, der Glaube sei solch eine leere *persuasio et cogitatio*, *quam non sit necesse sequi renovationem, bona opera seu vitae novitatem*, und dem Traume sich hingiebt, *se sine renovatione esse salvum et messurum vitam aeternam*, der befindet sich unter der Zahl derer, welche Gottes spotten (Gal. 6, 7) und sich selbst durch falschen Wahn betrügen und in das gewisse Verderben stürzen. Ists doch mit der geistlichen Ernte wie mit der leiblichen. Wie es hier nöthig ist zu säen, ehe man ernten kann, so ists auch bei dieser geistlichen Ernte des ewigen Lebens (*in hac spirituali messe vitae aeternae*) nothwendig, dass man zuvor in diesem Leben auf den Geist den

guten Samen aussäe, um dann in der Auferstehung der Todten das ewige Leben ernten und empfangen zu können. Denn die auf ihr Fleisch säen, die werden vom Fleische das Verderben ernten und nicht das Heil, sondern den Untergang ihrer Seelen davon tragen. Und es sind somit zwei Wege den Menschen aufgethan, der erste, im wahren Glauben, denen die Gutes thun, zum ewigen Leben; der andere, ohne Glauben oder in heuchlerischem und erdichtetem Glauben, denen die Uebels thun, zum ewigen Feuer[24]). Freilich ist das Verhältniss nicht auf beiden Seiten das gleiche. Den Ungehorsamen wird nach Verdienst der ewige Tod zuertheilt, als eigentliche Wirkung der Sünde. Dagegen die Wiedergeborenen und Geheiligten, wenn sie auch zu diesem Dienst der Gerechtigkeit und Heiligung verbunden sind, so verdienen sie doch nicht das ewige Leben mit diesem ihren Gehorsam und Dienst, wie gross derselbe auch in Wahrheit sei oder von den Menschen geachtet werde, sondern empfangen es umsonst geschenkt durch Jesum Christum, und dies eben zu dem Zwecke, *ut certa sit boni tanti promissio ac possessio et ut fieri celebratio Dei et aliqua obedientia possit.* Aber obschon die Gabe umsonst verliehen wird, so hindert sie doch nicht, noch verändert sie oder hebt auf die von der göttlichen Weisheit bestimmte Ordnung des Gehorsams, weil das ewige Leben nur den Streitern gegeben wird, welche die Integrität der Gerechtigkeit und Heiligung, das heisst des Glaubens und des guten Ge-

wissens treulich zu bewahren und zu behüten bestrebt sind und in solch wackerem Kriegsdienst bis ans Ende ihres Lebens verharren[25]). Man sieht, es tritt hier, auf den Glauben gegründet, das Gesetz hervor, nicht blos mit seinen Verpflichtungen, sondern auch mit seinen Verheissungen. So bleibt, fährt Major gleich darauf fort, auf beiden Seiten die gewisse und klare Lehre, dass das ewige Leben umsonst gegeben werde, ohne Verdienst, und empfangen durch den Glauben allein, und dass es doch nur gegeben werde denen, welche die Anfänge und Früchte wahrer Bekehrung haben; und da diese unabänderlich nothwendig sind, wie das Gesetz bleibt in alle Ewigkeit unbeweglich, ja durch den Glauben aufgerichtet wird, so bleiben folglich auch in alle Ewigkeit die *phrases legis de virtutibus et fructibus* (Früchte im Sinne des Lohnes) *conversionis suo more loquentis*, wie jene: euer Lohn ist gross im Himmel, und unzählige andere. Aber wir müssen sie, wie gesagt, nach dem Evangelium verstehen und erklären[26]).

Was Georg Major in seinen unmittelbar den Streit erregenden oder in denselben eingreifenden Schriften darlegt, wird sich nun der gegebenen Deduction seiner Lehre ohne Schwierigkeit und ohne Gefahr des Missverständnisses anschliessen. Ist es doch nur ein anderer, kühnerer Ausdruck für die uns vorliegende Sache, wenn von dem Thatbestande aus, dass nie ohne gute Werke, diese nach ihrer innerlichsten Natur gefasst, ein gläubiger Mensch selig

werde, das entsprechende Postulat gestellt ward: gute Werke sind zur Seligkeit nothwendig[27]). Sie sind denen, so aus Gnaden um des Herrn Christi willen allein durch den Glauben allbereit Gerechtigkeit, heiligen Geist und das ewige Leben empfangen haben und nun Kinder Gottes und Erben Gottes sind, von Nöthen, ja auch zur Seligkeit von Nöthen[28]). Die Wendungen, mit welchen unter stetiger Beibehaltung des uns bekannten Fundamentes dies ausgeführt wird, sind verschiedene. Es ist sehr zweierlei, meint Major, zu sagen, Niemand werde ohne gute Werke als Früchte des Glaubens und des heiligen Geistes selig, und zu behaupten, man müsse durch das Verdienst der guten Werke selig werden. Die erste Rede ist des heiligen Evangelii Luc. 3, 8 und 9, Joh. 15, 1 ff. Diese Sprüche bezeugen, dass die welche durch die Taufe und den Glauben dem Herrn Christo eingeleibet und nun Kinder Gottes geworden sind, die müssen Früchte bringen; wollen sie aber keine Früchte tragen, so schneidet sie der Weingärtner ab und wirft sie in das höllische Feuer, daraus denn auch zu sehen, ob gute Werk in den Gläubigen zu der Seligkeit nöthig sind oder nicht. Die andere Rede führet der Papst und das Interim und die ist falsch und wider das Evangelium[29]). Man kann den Sinn der ersteren Aussage allerdings mit Major auch dahin bestimmen, dass wenn man allein durch den Glauben gerechtfertigt und ein Kind und Erbe Gottes

worden ist und nun Christus und der heilige Geist in uns durch solchen Glauben wohnen, alsdann sind uns die guten Werke nicht um die Seligkeit zu erlangen, sondern um sie zu behalten und nicht wiederum zu verlieren so hoch von Nöthen, dass wo wir sie nicht thun, es ein gewiss Zeichen ist, dass unser Glaube todt und falsch, gefärbet oder eine erdichtete Opinion ist[30]). In Schlussform gebracht erscheint der Gedanke unter Andrem so: Das ewige Leben wird Niemand denn den Neugeborenen gegeben, die Wiedergeburt aber ist der neue Gehorsam und die guten Werke in den Gläubigen und der Anfang des ewigen Lebens; darum ist das neue Leben, welches in guten Werken stehet, den Gläubigen von Nöthen zur Seligkeit. Oder so: Wer selig ist, der muss haben das die Seligkeit ist; Seligkeit aber in diesem Leben ist Vergebung der Sünden und angefangene Verneuerung zum Bilde Gottes, item Gerechtigkeit, heiliger Geist und ewiges Leben; derwegen ist die Vergebung der Sünden und die angefangene Verneuerung den Gläubigen zur Seligkeit von Nöthen[31]). Oder so: Ohne welches die Seligkeit nicht kann erhalten werden, das ist zur Seligkeit von Nöthen; ohne Gehorsam gegen Gott kann die Seligkeit, welche man aus Gnaden durch den Glauben empfangen hat, nicht erhalten werden, wie die Exempel der Engel, Adams, Sauls, Davids u. s. w. bezeugen; derwegen ist der Gehorsam gegen Gott von Nöthen, dass dadurch die Seligkeit, so wir aus

Gnaden durch Christum Jesum empfangen haben, erhalten und durch Ungehorsam nicht wieder verloren werde[32]). Oder so: Niemand wird selig, er bekenne denn mit dem Munde den Glauben des Herzens an Christum Jesum und bleibe in solchem Glauben beständig, wie Rom. 10, 9 und 10 geschrieben steht und Matth. 24, 13; derwegen sind die Werk des Bekenntnisses und des Beharrens in dem Glauben zur Seligkeit als Früchte des Glaubens von Nöthen, damit die Seligkeit, durch den Glauben erlanget, durch Verläugnung und Abfall nicht wieder verloren gehe[33]). Oder so: Gottes unwandelbare Satzung und Ordnung müssen entweder geschehen und erfüllet werden, oder darauf muss gewisse Strafe erfolgen; das Gesetz aber ist ein unwandelbarer Wille, Satzung und Ordnung Gottes allen Menschen gegeben; darum muss das Gesetz vom Menschen erfüllet werden, oder ja die Strafe über sie erfolgen. Und auf dass die Christen sich hievon nicht ausschliessen, spricht Christus selbst: ich bin nicht kommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Welches denn auf dreierlei Weise geschieht. Erstlich dass er durch seinen Gehorsam von unsertwegen das Gesetz erfüllet und solcher sein Gehorsam und Erfüllung des Gesetzes uns zu Gute komme und uns zugerechnet werde, als hätten wir selbst das Gesetz erfüllet. Zum Andern, dass er an unser Statt die Straf und Pein des Gesetzes duldet und leidet und dadurch das Gesetz erfüllet, welches alle Menschen, wie gehört, zum Ge-

horsam oder zur Strafe verbindet. Zum Dritten ist Christus kommen, das Gesetz auch also zu erfüllen, dass er dasselbige durch seinen heiligen Geist in den Gläubigen in diesem Leben zu erfüllen will anfangen. Denn wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein, und welche der Geist Gottes treibt, die sind Kinder Gottes [34]).

Ein Unterschied zwischen dem, was Major in den mitgetheilten Sätzen vorgetragen, und der Lehrweise seiner Freunde wie z. B. Justus Menius findet sich nicht. Auch hier wird die Frage nicht so gestellt, als handle es sich an diesem Orte darum, wie ein armer verdammter Sünder möge selig werden und was ihm dazu von Nöthen sei, sondern davon lehre man an diesem Orte, wie ein armer Sünder, der nun nicht mehr unter Gottes Zorn zum ewigen Tode verdammt, sondern durch den Glauben an Christum zu Gnaden angenommen und selig worden ist, sich halten soll, dass er selig bleibe und aus dem Stande der Gnade und Seligkeit nicht wiederum ausfalle und verdammt werde [35]). Hierzu aber, sagt Menius, sei von Nöthen, erstlich, dass man sich hüte und wohl vorsehe, dass man nicht nach Lust des sündlichen Fleisches (welches Glaub und Gewissen gar nicht leiden können) wider Gottes Gebot und das Gewissen muthwilliglich misshandle, denn dadurch verliere man alle Gnade, Leben und Seligkeit und verdiene wiederum Zorn, Tod und Verdammniss; zum Andern, dass man sich vom heiligen Geiste regieren lasse, der Sünde zu widerstreben und

der Gerechtigkeit vom göttlichen Gesetz erfordert zu gehorsamen; zum Dritten, damit Niemand gedenken möcht, als ob die gläubige Person um solches Gehorsams willen bei Gott angenommen werden müsse, sondern dass vielmehr Jedermann erkennen und verstehen möge, dass der Gehorsam Gott angenehm und gefällig sei um der Gläubigen Person willen, darum so lehre ich, ob wohl solchen Gehorsam kein Heiliger in diesem Leben so vollkommenlich leisten kann, wie er vom Gesetz erfordert wird und noch immerdar übrige Sünde und Unreinigkeit in den Heiligen bleiben, dass ihm doch Gott solchen schwachen, unvollkommenen und unreinen Gehorsam gefallen lasse um desswillen, dass die gläubige Person durch den vollkommenen, reinen und heiligen Gehorsam des Herrn Christi versühnet ist; zum Vierten, dass derhalben auf solchen schwachen, unvollkommenen und unreinen Gehorsam und Verneuerung Niemand weder im Leben noch im Sterben bauen noch trauen soll, vor Gottes Gericht darauf zu bestehen, sondern dass man allein auf des Glaubens Gerechtigkeit fussen und bestehen soll, welche ist die Vergebung der Sünden und der Gehorsam Christi, uns aus Gnaden geschenkt und zugerechnet [36]).

In diesem Sinne braucht Menius allerdings die Proposition, der angefangene neue Gehorsam sei zur Seligkeit nöthig [37]), obschon so, dass er sofort jene Deutung des Satzes zurückweist, als könne Niemand selig werden ohne Zuthun und Hilfe guter

Werke[38]), und mit dem weiteren Beifügen, dass um des ärgerlichen Missverständnisses willen solche Weise zu reden billiger nachgelassen werde[39]). Es zeigt sich in diesem Puncte bei Menius dieselbe Schwankung, wie sie auch Major sich hat zu Schulden kommen lassen. Denn wie jener die Majoristische Proposition, gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, sein Leben lang weder in Predigten noch in Schriften geführt zu haben in demselben „Bericht der bittern Wahrheit" behauptet, worin, wie wir sahen, er den Anfang des neuen Gehorsams als nothwendig zur Seligkeit fordert, so stellt auch Major in seinem „Bekenntniss vom Artikel der Justification" in Abrede, dass er die Worte, gute Werke sind den Gläubigen zur Seligkeit nöthig, je gebraucht habe[40]), während an unzähligen Stellen des sechs Jahre früher geschriebenen „Sermons von Pauli Bekehrung" eben diese Worte sich finden und die Tendenz desselben gerade dahin geht, die Richtigkeit jenes Satzes innerhalb der gezogenen Grenzen zu erweisen. Und es nimmt sich wunderlich aus, wenn in Einem Athem jener Versicherung von Major das Versprechen hinzugefügt wird, er erbiete sich, diese Worte, gute Werke sind zur Seligkeit von Nöthen, von wegen der falschen Deutung nicht weiter zu gebrauchen, wie er sich denn derselben schon etliche Jahre enthalten habe[41]). Ist schon dieses Erbieten so geartet, dass man deutlich sieht, es resultire dasselbe keinesweges aus einer Umstimmung des Mannes hinsichtlich der Sache selbst,

so athmet die Rede, mit welcher Major im J. 1567 die Superintendenz über die Schulen niederlegte, nichts weniger als das Bewusstsein, eine Verirrung in der Lehre von der Rechtfertigung wieder gut machen zu müssen, sondern der Verfasser rühmt sich seiner intimen Beziehungen zu Luther und Melanchthon sowie seiner Uebereinstimmung mit ihnen, und fügt hinzu, nie sei er abgewichen noch werde er jemals abweichen von der einmal erkannten Wahrheit[42]. Habe, so heisst es dort weiter, die Flacianische Rotte die teuflische Beschuldigung gegen ihn erhoben, er lehre die Nothwendigkeit der Werke zur Seligkeit im Sinne der Verdienstlichkeit derselben, so bekenne er hiermit vor Gott, dass ihm damit das schreiendste Unrecht geschehen sei, wofür jene vor dem Richterstuhl des Sohnes Gottes ihm würden Antwort zu geben haben: an der äussersten Grenze des höchsten Greisenalters angelangt provocire er hiemit an jenen gerechtesten Richter und Herzenskündiger. Niemals habe er gemeint oder gelehrt, dass die Werke irgend eine Ursache der Rechtfertigung seien, sondern übereinstimmend mit Schrift und Kirche habe er gemeint und gelehrt, *totum beneficium redemptionis et salvationis nostrae gratuitum esse et deberi misericordiae et merito solius filii Dei, unici salvatoris nostri Jesu Christi, ac fide sola accipi.* Hinsichtlich der Propositio aber, *opera sunt necessaria ad salutem*, habe er, *cum propter ambiguitatem offenderit aliquos*, ausdrücklich bezeugt, er wolle sich ihrer in Zukunft nicht mehr bedienen[43].

Ebendies und nichts Anderes ist es schlüsslich, was Major in seinem Testamente vom J. 1570 als *publicum documentum et perspicuum* seiner Meinung hinsichtlich der Controverse, in welche er von einigen seiner Gegner ganz wider Willen hineingezogen worden sei, kund gab. Er verdammt genau dasselbe, was er zu jeder Zeit vorher abgewiesen hatte, Sätze wie die, *opera hominis esse meritum vitae aeternae; vel bona opera ceu meritum beatitudinis coelestis necessaria esse; seu neminem sine operibus, tanquam causa concurrente ad eam, iustum et salvum fieri; vel neminem salvatum esse sine bonis operibus, causa et merito salvationis;* und er versichert genau dasselbe, was er zuvor versichert hatte, er habe, um alle Irrungen und Streitigkeiten gänzlich zu beseitigen, auch diese *phrases: bona opera sunt necessaria ad salutem; impossibile est, sine bonis operibus salvum fieri; nemo unquam sine bonis operibus salvatus est*, bei Seite gelassen und werde in Zukunft mit Niemand darüber streiten[44]).

Aber mochte nun darüber gestritten werden oder nicht, die Sache selbst blieb doch wie sie war: durch den Glauben allein wird man gerechtfertigt und selig — Niemand glaubt ohne durch den heiligen Geist — der heilige Geist wirkt und wohnt nirgend ohne zugleich einen Anfang neuen Gehorsams zu setzen — Niemand wird selig ohne diesen neuen Gehorsam, weil Niemand ohne Glauben — der neue Gehorsam ist zur Seligkeit nothwendig. Man kann nicht sagen, dass die Gegner sonderlich glücklich waren in dem,

was sie jener Schlussfolgerung entgegensetzten. Richtig war es ja allerdings und unmittelbar dem evangelischen Bewusstsein entsprungen, wenn man hervorhob, die Setzung des neuen Gehorsams als *conditio sine qua non* der Seligkeit lasse unwillkürlich den um die Seligkeit bekümmerten Menschen von Christo hinweg auf die eigne sittliche Thätigkeit blicken, möge man noch so sehr ihn mit Major davon hinweg und auf das Verdienst Christi hinweisen[45]). Aber man wird zugestehen, dass jene Reaction des evangelischen Bewusstseins zwar ein deutlicher Fingerzeig ist auf einen in der Lehrdarstellung begangenen Fehler, an sich selbst jedoch nichts weniger als eine wissenschaftliche Beseitigung desselben. In Wahrheit war die Stellung der Gegner Majors vielfach die, dass sie die Voraussetzungen desselben theilten, die Folgerungen aber bestritten. Matthias Flacius und Nicolaus Gallus erklärten in ihrer Zuschrift an die norddeutschen Ministerien, sie hätten immer gelehrt, dass denen, die durch den Glauben allein Gerechtigkeit, Seligkeit, h. Geist und Kindschaft erlangt, zur Vesthaltung dieser Güter (*ad ea bona retinenda*) gute Werke oder ein guter Vorsatz nothwendig seien: so zwar, dass nicht durch die guten Werke dieselben erworben oder behalten würden (*vel acquirantur vel retineantur*), sondern dass der Glaube oder jenes Gebet des Glaubens: vergieb, vergieb, wodurch das Heil sowohl angeeignet als behalten werde, ohne einen guten Vorsatz oder Früchte der Busse

nicht sein und bleiben könne[46]). Und **Amsdorf**, ehe er noch sein bekanntes Paradoxon aufstellte, richtet an **Major** die Frage: wer hat denn je gelehrt oder gesagt, man solle oder dürfe nicht gute Werke thun? Wir reden und disputiren hie nicht, ob man gute Werke thun soll, daran auch die Heiden nicht zweifeln, sondern davon, ob der Mensch neben dem Glauben durch gute Werk, die er thun soll und muss, die Seligkeit verdiene. Denn wir sagen und bekennen alle, dass ein Christ nach der Verneuerung und Wiedergeburt soll Gott lieben und fürchten, und allerlei gute Werke thun, aber nicht darum, dass sie zur Seligkeit von Nöthen sind, welche er schon zuvor durch den Glauben erlangt hat, sondern darum, dass er Gott lobe, liebe und danke, seinen Beruf veste mache, den alten Adam tödte und dem Nächsten diene[47]). Man sieht, **Amsdorf**, welcher die Gläubigen ihren Beruf durch gute Werke vest machen lässt, geht auf die Frage, bei welcher die Schwierigkeit erst beginnt, diese nämlich, ob denn nicht in Anbetracht des möglichen Gegenfalles, dass der Beruf nicht vest gemacht werde, die wirkliche positive Vestigung in Relation zum schlüsslichen Empfang der Seligkeit stehe, gar nicht ein; **Gallus** und **Flacius** aber, welche wirklich darauf eingehen, hätten sich doch nicht der Folgerung entziehen sollen, dass wenn die *precatio fidei: remitte, remitte* nicht sein und bleiben kann ohne *bonum propositum* und *fructus poenitentiae*, dieselbe mithin ist und bleibt bei

Vorhandensein des *bonum propositum* und der *fructus poenitentiae* in den Gläubigen. Man nannte es nämlich eine papistische Folge, wenn man schliesse: durch Sünde verliere man die Seligkeit, derhalben werde sie durch gute Werke erhalten; oder Sünde verdamme, darum machen gute Werke selig [48]). Man nannte es mit Recht so: aber was in der That aus der zugegebenen Prämisse folgt, ist nicht dieses, dass durch gute Werke die Seligkeit erhalten werde, oder gar, dass gute Werke selig machen, sondern jenes, dass das Dasein und Bleiben der Bitte des Glaubens, wenn es geläugnet wird bei mangelndem *bonum propositum*, nicht geläugnet d. h. bejaht werde bei dauernder Präsenz des guten Vorsatzes.

Wie schwer es sei, jener Consequenz zu entgehen, beweisen die bedenklichen Versuche mancher gleichzeitigen Theologen, den Vordersatz der Majoristischen Schlussfolgerung selbst in Anspruch zu nehmen. Die Beweise Majors, dass auch der Schächer nicht gewesen sei ohne den Anfang neuen Gehorsams gehen, wie wir sehen, in letzter Instanz auf den Satz zurück, dass Glaube und Werk zu scheiden ebenso unmöglich sei als brennen und leuchten vom Feuer mag geschieden werden. Mit anderen Worten: der Anfang des neuen Gehorsams ist dem Glauben gleichzeitig, weil von ihm untrennbar. Aber schien nicht diese Annahme gegen den unbezweifelt evangelischen Satz zu sprechen: *bona opera sequuntur iustificatum?* Und schien nicht die Gegenwart

der guten Werke beim Glauben, wie immer gefordert, sofort die Majoristischen Folgerungen mit sich zu führen? Wir finden Theologen wie Tilemann Heshus, Joachim Westphal, Joachim Mörlin und viele Niedersachsen mit diesen Erwägungen beschäftigt. Ich halte, schreibt der Erstgenannte an Wigand, die Behauptung Ebers, gute Werke seien nothwendig zur Rechtfertigung der Nothwendigkeit der Präsenz nach, für falsch und schädlich. Denn Paulus schliesst ausdrücklich die guten Werke von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus, *non tantum quoad meritum*, *causam*, *gloriationem*, *dignitatem*, *pretium*, *fiduciam et medium applicationis etc.*, *verum etiam quoad necessitatem praesentiae.* Wenn es nothwendig ist, dass gute Werke dem zu Rechtfertigenden gegenwärtig sind, so irrt Paulus, wenn er versichert, dass der Mensch ohne Werke des Gesetzes gerechtfertigt werde[49]). Man konnte aber auch sagen, und das ist Westphals Meinung, die Lehre von der *praesentia bonorum operum in articulo iustificationis* scheine sich mit der papistischen Anschauung, welche die Werke dem Glauben so beifüge, dass man behaupte, es sei unmöglich, ohne gute Werke selig zu werden, sehr nahe zu berühren[50]). Ja Mörlin formulirt geradezu die These, wer da sage, der Glaube sei nichts ohne die Gegenwart der Werke, sage einfach das Nämliche, wie die Römischen, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch *fides caritate formata*[51]). Und die sächsischen Theologen in ihrem

Bekenntniss über die Irrthümer Majors sprechen es unumwunden aus, dass die Lehrformeln desselben, *impossibile esse sine bonis operibus salvari, et neminem unquam sine bonis operibus salvatum esse,* unausweichlich und unwiderlegbar seien, so lange der Satz von der Nothwendigkeit des Daseins guter Werke bei der Justification vestgehalten werde. Denn jene Majoristischen Formeln seien ganz gleichbedeutend mit dieser: *non excludi ex articulo iustificationis necessitatem praesentiae bonorum nostrorum operum, adeo ut sine illorum praesentia nemo iustificetur* [52]). Wenn ohne die Präsenz guter Werke Niemand gerechtfertigt werde, so würden entgegen der Meinung des Paulus die Sünder im Gerichte Gottes, wo sichs um Barmherzigkeit und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi handelt, nicht pure und ganze Sünder sein, *quia habent praesentiam bonorum operum, et quidem, uti loquuntur, necessitatem bonorum operum* [53]). Ist doch unsere Gerechtigkeit vor Gott eine passive, hingegen die Nothwendigkeit der Gegenwart guter Werke im Artikel der Justification setzt unsrerseits Activität [54]). Und während wir sonst lehren, dass ein einziges Werk nothwendig sei zur Rechtfertigung, fügt man mit dem Satze von der Präsenz der guten Werke jenem Einen Werke etwas hinzu; denn dies ist alsdann die Meinung, dass Niemand jenes Einen Werkes Christi sich bemächtigen könne, wenn er nicht eine Zahl eigner guter Werke, vermöge der Nothwendigkeit der Präsenz, aufzuweisen habe [55]). Ueberhaupt ist zu schliessen:

was immer im Puncte der Rechtfertigung dem Menschen dergestalt nothwendig ist, dass ohne dasselbe gerechtfertigt zu werden unmöglich ist, das muss von von der Art und Bedeutung sein, dass es dem Zorngerichte Gottes entgegen gehalten werden kann. Da es nun ausser Streit ist, dass solcher Art die guten Werke nicht sind, so folgt, dass man sie in den Artikel der Rechtfertigung vor Gott nicht einmischen darf[56]).

Die theologische Verwirrung, als müsse nothwendig in den Act und in den Artikel der Rechtfertigung eingemischt werden, was bei diesem Act als präsent gesezt wird, tritt hier am Deutlichsten hervor. Man hatte vergessen, was Luther einst Melanchthon antwortete auf dessen Frage, ob die Gerechtigkeit der Werke nöthig sei zur Seligkeit. Nicht dass die Werke, erwiederte Luther, die Seligkeit zu Wege bringen oder erlangen, sondern dass sie da und zugegen sind dem Glauben, der die Gerechtigkeit erlanget, wie ich von Noth wegen werde gegenwärtig müssen sein zu meiner Seligkeit. Ich werde auch dabei sein, sagt jener Gesell, da man ihn henken sollte und andere Leute sehr nach dem Galgen liefen und eileten[57]). Aber war denn das Bewusstsein, dass man mittelst jener Läugung der Präsenz guter Werke nicht blos von Melanchthon, sondern auch von Luther sich losgesagt habe, völlig abhanden gekommen? Doch nicht. Während man sich einerseits auf die bekannten und unzähligen Stellen bei Luther steifte, worin er lehrt, dass die guten

Werke aus dem Glauben folgen, also diesem nicht coexistent sind, sondern succediren[58]), so warf man doch auch die Frage auf, wie man sich zu dem Worte Luthers zu stellen habe: *fides sola iustificat*, *sed non est sola*[59]). Wir erkennen, bemerkt Westphal, diese Worte an, aber in keinem anderen Sinne, als in welchem sie geschrieben sind. Wahr ists, dass der rechtfertigende Glaube allein ist ohne Werke, *verum non ita sola iustificat nec ita sola est*, *ut perpetuo sit et maneat sola.* Denn der wahre Glaube, welcher rechtfertigt, ist *suo tempore et loco* durch die Liebe thätig und auf die Gerechtigkeit des Glaubens folgen gute Werke wie auf die Ursache die Wirkung[60]). Westphal mochte fühlen, dass damit keineswegs dem Sinne, in welchem jene Worte geschrieben seien, Genüge geschehe, und darum setzt er hinzu, ausgeschlossen werden die Werke von der Rechtfertigung, nicht dass keine da sind oder folgen (*adsint aut sequantur*), sondern dass sie nicht beigefügt werden als *causa efficiens* oder *causa sine qua non* oder *meritum* oder *conditio* — nach dem, was vorangegangen, der Ausdruck purster Rathlosigkeit und Unfähigkeit[61]).

Man muss gestehen, wenn Majors Lehrweise geeignet war, die christlichen Gewissen falsch zu binden, so noch vielmehr diese seiner Gegner — und auch Männer wie Flacius liessen sich dazu fortreissen[62]) —, sie falsch zu befreien. Mit der Läugnung der Wahrheit, dass in dem Moment, wo

die Bekehrung im Glauben sich vollendet, der Anfang geistgewirkter sittlicher Bethätigung zugleich gegeben sei, mit der Läugnung des Lutherschen Satzes, dass Werk vom Glauben zu scheiden ebenso unmöglich sei als brennen und leuchten vom Feuer, ist der evangelische Begriff vom Glauben zerstört und die Rechtfertigung mithin zu einem Traum herabgesetzt. Und die Gefahr, welche von dieser Seite drohete, war grösser, als die der Amsdorfschen Propositio, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien[63]) — einer Behauptung, welche geschichtlich bedeutungslos blieb, weil einerseits in dem Sinne, wie Amsdorf sie meinte, Niemand sie bestritt, und weil andrerseits die Verkehrtheit ihrer Form allzu sehr auf der Hand lag, um nicht von Jedermann gemissbilligt zu werden.

Es war eine schwere Aufgabe, welche der Concordienformel oblag, zwischen diesen gerade den zartesten Punct der evangelischen Lehre betreffenden Differenzen zu entscheiden. Aber wir dürfen nicht anstehen, allem Weiteren auch hier die Bemerkung voranzuschicken, dass die Lösung jener Aufgabe nicht auf theologisch-wissenschaftlichem, sondern auf bekenntnissmässigem Wege versucht und geleistet ward. Wir werden in dem Bekenntniss nichts weiter finden als den Ausdruck des gesunden evangelischen Bewusstseins nach beiden Seiten hin, und dass es ebendies und nicht mehr ist, rechnen wir ihm zum Ruhm. Es wäre nicht minder schlimm, wenn die evangeli-

sche Theologie meinte, es sei mit dem, was die Concordienformel lehrt, dem Verständniss jener höchsten ethischen Frage des Christenthums genug geschehen, als wenn die evangelische Kirche aufhören wollte, in jener Eigenthümlichkeit des Bekenntnisses seine Stärke zu erkennen. Zugleich aber will vestgehalten sein, dass die Theologie auf keinem anderen Wege die Lösung jener Aufgabe weiter fördern wird, als indem sie dem Bekenntniss in der Erhebung der mit dem Glauben schriftmässig gesetzten Thatsachen des christlichen Bewusstseins folgt, dieselben bestimmt und das reale System derselben dialectisch entwickelt.

Indem man von allen Seiten darüber einig war, zwar nicht dass der Glaube nothwendig gute Werke hervorbringen solle, wohl aber dass es die Natur des Glaubens sei, dies zu thun, sieht man leicht, dass die nächste Frage, in welcher die mannigfachen Fäden der Controverse sich wie zu einem Knoten zusammenschürzten, diese war, ob jenes Thun des Glaubens unter die Kategorie der Nothwendigkeit oder der Freiheit oder beider zugleich falle. Die Concordienformel hatte darum guten Grund, diese Frage voranzustellen, und sie kommt mehr als einmal darauf zurück[64]). Je mehr man aber von einem richtigen Thatbestand aus durch falsche Bestimmung desselben dahin gekommen war, schlüsslich jenen selbst zu verletzen, um so mehr war es geboten, vorerst auf das allerseits behauptete Fundament zurückzugehen, um von hier aus das Urtheil über die streitig

gewordenen Puncte normiren zu lassen. Fünf Stücke sind es, welche als Gemeinbesitz und darum ausser dem Streite gelegen betrachtet werden konnten: erstens, dass der Wandel der Gläubigen in guten Werken gottgeordnet sei; zweitens, dass darüber, welches jene Werke seien, nicht Gutmeinen und Willkür, sondern Gottes Vorschrift entscheide; drittens, dass jene Werke nur von denen geschehen, deren Person durch den Glauben mit Gott versöhnt und durch den heiligen Geist verneuert sei; viertens, dass die Werke Gotte gefallen, insofern und weil die Person ihm angenehm ist; fünftens, dass solcher Werke „Mutter und Ursprung" der Glaube sei[65]). Die Einigkeit gerade über diese Puncte war gar nicht zufällig; denn sieht man näher zu, so findet sich in den beiden ersten Stücken die Anerkennung der göttlichen Nothwendigkeit, in den beiden folgenden die Wahrung der menschlichen Freiheit bei der Vollbringung guter Werke — in dem Glauben aber, dessen an letzter Stelle Erwähnung geschieht, liegt die Einheit beider. Und es war bereits zum Ausdruck gekommen, dass sie darin liege: in jener klassischen von dem Bekenntniss aufgenommenen Charakteristik des Glaubens, welche Luther in seiner Vorrede über die Epistel St. Pauli an die Römer gegeben hatte. Aus der Tiefe lebendigster Glaubenserfahrung heraus und mit seinem genialen in die Tiefe eindringenden Blick hatte hier Luther beides zugleich von dem Glauben ausgesagt: es sei unmöglich, dass er nicht ohne Un-

terlass sollte Gutes wirken, und er thue solches ohne Zwang willig und lustig. Zusammengefasst aber ist Beides in dem Vergleich mit dem Brennen und Leuchten[66]).

Von hier aus konnte es nicht schwer fallen, ein Urtheil vorerst über die Frage zu gewinnen, ob denn mit Recht — was von einer Seite bestritten war — das Thun der guten Werke als etwas Nöthiges, Nothwendiges, dem Sollen oder Müssen Unterstelltes gefasst werden dürfe[67]). Insofern es nämlich göttliche „Ordnung, Befehl und Willen" ist[68]), sowohl überhaupt dass gute Werke geschehen, als insbesondere dass sie dem Glauben und der Versöhnung folgen, und dass sie als diejenigen folgen, welche nach Gottes Urtheil gute Werke sind[69]), insofern mithin jenes dreifache Sollen und Müssen oder Nothwendigsein nichts Anderes besagt als dies, was nach Gottes Ordnung, Befehl und Willen zu geschehen hat, haben jene Unrecht, welche die „gemeldten Reden oder Propositiones in diesem christlichen und eigentlichen Verstand" verwerfen und dadurch dem sicheren epikurischen Wahne Vorschub leisten, als könne Jemand den wahren Glauben, Gerechtigkeit und Seligkeit haben, wenn er gleich ein fauler und unfruchtbarer Baum sei und bleibe, wenn er in Sünden wider das Gewissen verharre oder wiederum auf solche Sünde vorsätzlich sich begebe[70]). Beruht doch bei denen, welche das oben bezeichnete Fundament mit der Concordienformel theilen, die Ablehnung jener „Pro-

positiones" auf einem Missverständnisse, diesem nämlich, dass mit der behaupteten Nothwendigkeit des Geschehens etwas Anderes gesetzt sei, als der von Gott geordnete und gewollte Thatbestand, wornach wo lebendiger Glaube, da zugleich Fruchtbarkeit in guten Werken sich finde. Mit anderen Worten, jede Auffassung jenes gottgeordneten und darum nothwendigen Thatbestandes ist falsch, welche damit präjudicirt glaubt der willigen Freiheit, womit derselbe sich vollzieht und verwirklicht. Dies der Grund, warum das Bekenntniss sofort nach Veststellung der Nothwendigkeit diese als *necessitas ordinis*, *mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri* von der *necessitas coactionis* unterscheiden heisst[71]). Und wenn die Nothwendigkeit des Gehorsams an sich, abgesehen von der Frage, wie es zu letzterem komme, ebenso unausweichlich ist, als das Verhältniss zwischen Kreatur und Schöpfer unwandelbar[72]), so liegt andrerseits, im Hinblick auf den Modus der Vollziehung jenes nothwendigen Thatbestandes, die Sache so, dass in keinem Wege auf Kosten der behaupteten Nothwendigkeit die Zwanglosigkeit und Willigkeit des geforderten Gehorsams sich geltend machen soll, sondern dass derselbe göttliche Wille, welcher diesen erheischt, keinen anderen will und anerkennt, als welcher willig und aus freiwilligem Geiste von denen geschieht, die der Sohn Gottes gefreiet hat[73]).

Aber freilich ist damit nur nach Einer Seite hin die Schwierigkeit beseitigt, welche das Verständniss

der Nothwendigkeit guter Werke erschwert. Denn nach der Erfahrung des Glaubens geht es eben mit der Vollbringung der guten Werke auch bei dem Wiedergeborenen und Gläubigen gar nicht so glatt ab, dass was Gott geboten allezeit freiwillig und naturwüchsig aus dem Glauben entspränge, auch der Gläubige muss sich oft wider seine Neigung Gewalt anthun und seinen Willen unter den Gehorsam des Gesetzes zwingen. Darum bedarf es noch einer weiteren Unterscheidung, vermöge deren in dem Gläubigen unterschieden werde die Willigkeit des neuen Menschen von dem noch andauernden Widerstreben des alten[74]), mithin der Anerkennung eines ferneren Thatbestandes, wornach das einzelne gute Werk des Gläubigen einerseits aus der Willigkeit des Glaubens hervorgegangen, andrerseits dem Widerwillen des Fleisches abgedrungen, demnach ein Zusammengesetztes ist, in welchem die Nothwendigkeit der göttlichen Ordnung, die Freiheit des wiedergeborenen Willens und der Zwang des wiederstrebenden Fleisches dicht bei einander liegen. Die Frage aber, wie diese Momente sich zu einander stellen, kann erst in den beiden folgenden Artikeln vom Gesetz und Evangelium und von dem dritten Brauch des Gesetzes ihre Erledigung finden, und haben wir uns hier auf Erörterung jener Puncte zu beschränken, deren Verständniss sich dem Vorausgehenden entnehmen lässt. An dieser Stelle nämlich ist es, wo die dreifache Aussage im vorigen Artikel des Be-

kenntnisses zurechtgestellt sein will, die eine, dass wirklich gute Werke nur solche seien, welche dem Glauben folgen, die andre, dass dem Glauben, damit er rechtfertige, oder dass zur Rechtfertigung, oder dass im Artikel der Rechtfertigung nicht für nothwendig zu achten sei die Gegenwart guter Werke, die dritte, dass nur ein solcher Glaube der rechte sei, der nimmer und zu keiner Zeit allein ist, ohne Werke[75]). Bis auf die Bergische Redaction des Bekenntnisses hin wurde in dem Artikel von der Rechtfertigung[76]) gelehrt, wenn man sage, darnach nachdem die Person gerechtfertigt sei, so werde sie auch durch den h. Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen, so sei dies nicht so zu verstehen, als ob die Rechtfertigung und Erneuerung „der Zeit nach" von einander geschieden, also dass ein wahrhaftiger Glaube unterweilen eine Zeit lang neben einem bösen Vorsatz sein und bestehen könnte. Zu Bergen wurde der Zusatz „der Zeit nach" (*interruptis aut longis temporum intervallis*) beseitigt[77]) und daneben die bereits der schwäbischen Concordie angehörige Antithese, es werde fälschlich behauptet, *fidei ut iustificet necessariam esse praesentiam bonorum operum*, noch mehr verschärft[78]). Daher man neuerdings auf den wunderlichen Gedanken kam, dies sei der Unterschied zwischen der „altprotestantischen" Dogmatik und der durch die Concordienformel bedingten lutherischen, dass nach

jener Rechtfertigung und Heiligung gleichzeitig (*simul*) Statt fänden, nach dieser die zweite erst hinterdrein [79]). Vielleicht, dass dann auch Quenstedt mit unter die „altprotestantischen" Dogmatiker gehört; denn dieser, der sonst das Distinguiren wohl versteht, sagt doch an derselben Stelle, wo er lehrt, es gehe voran die *regeneratio, ut fidem consequamur*, es folge die *iustificatio, quae fit per fidem*, darnach die *unio mystica* und auf diese die *renovatio et sanctificatio*: „*regeneratio, iustificatio, unio et renovatio tempore simul sunt, et quovis puncto mathematico arctiores, adeo ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent. Secundum nostrum tamen concipiendi modum ordine prior est regeneratio et iustificatio unione illa mystica* [80]). In der That ist auch die Meinung des Bekenntnisses gar nicht die, dass Glaube und Werke zeitlich geschieden werden dürften, vielmehr da in demselben Satze, der die gestrichenen Worte enthielt, geläugnet wird, dass der Glaube *aliquando et aliquamdiu* neben einem bösen Vorsatze sein und bestehen könne, und gleich darauf behauptet, dass der Glaube, welcher allein den Segen ergreife, „nimmer und zu keiner Zeit allein sei", so ist jene Streichung lediglich als redactionelle, wie es scheint, zur Beseitigung einer Vorwegnahme des nachfolgenden Gedankens, anzusehen [81]). Leonhard Hutter, dessen Compendium bekanntlich die pädagogische Bearbeitung der Concordienformel ist, lässt sogar — in scheinbarem Widerspruche mit derselben [82]) — auf die

Frage, ob der Glaube *in articulo iustificationis* ohne gute Werke sein könne, ein *minime vero* als Antwort folgen[83]), und die lutherische Theologie blieb, wenn auch nicht ohne einzelne Schwankungen, namentlich in Folge der pietistischen Streitigkeiten, bei der Forderung der Präsenz guter Werke im Momente der Rechtfertigung stehen[84]).

Das theologische Verständniss hatte, wie hier die Sachen lagen, die Aufgabe, der Ambiguität ein Ende zu machen, mit welcher man verschiedene unter der Einwirkung des heiligen Geistes sich gestaltende ethische Bethätigungen unter dem allgemeinen Begriffe der *bona opera* zusammenfasste. Es ist ein ethischer unter der Influenz des heiligen Geistes sich vollziehender Process, mittelst dessen ein Sünder in der Bekehrung zum Glauben und damit zur Rechtfertigung gelangt, aber wir sahen bereits früher, es würde nichts mehr das Zustandekommen der Justification hemmen als wenn irgend ein Punct in jener auf den Eintritt des Glaubens und der Rechtfertigung gerichteten Entwickelung fixirt und der Kategorie der *bona opera* unterstellt würde. Und gewiss ist ferner, dass der Glaube eine ethische That ist, geschehend mittelst spontaner Wirkung des *arbitrium liberatum,* eine That, die ihrem Wesen nach nicht aus der unbekehrten Natur des fleischlichen Menschen, sondern aus den gottgezeugten Kräften des neuen entspringt, aber nichts wäre mehr geeignet, die nach der Gerechtigkeit Christi sich ausstreckende Hand des Glaubens

zu lähmen und gerade dasjenige in ihm zu ertödten, was ihn zum Empfang der Rechtfertigung befähigt, als wenn man diesen ethischen Werth des Glaubens für sich fixiren und seinen Blick, statt allein auf Christum, zurück auf die eigne Gottwohlgefälligkeit lenken wollte. Das war es, was Theologen wie Johann Musäus auf bestimmtere Abgrenzung des Begriffes *bona opera* hindrängte, indem sie unterschieden zwischen guten Werken als *boni actus et motus* überhaupt, *qui in verbo Dei praecipiuntur, sive sint interni sive externi actus, et sive sint formaliter actiones liberae sive sint passiones et motus a spiritu sancto excitati absque hominis consensu libero: quales sunt primi motus, nempe prima cogitatio sancta et primum inspiratum desiderium pium*, und guten Werken im engeren Sinne, als *actiones liberae, quas tanquam nova creatura homo per vires a spiritu sancto donatas exercet.* Im ersteren Sinne dürfe man nicht läugnen, dass gute Werke der Rechtfertigung vorausgehen, so wenig man läugnen dürfe, dass ihr vorausgehe *vera ac seria contritio*, wogegen von den andern richtig gesagt werde, *quod sequantur demum iustificatum* [85]). Aber so wie hier die Unterscheidung gerathen ist, kann man nicht sagen, dass sie leiste, worauf ihre Tendenz mit Recht abzielt. Denn weder ist es, haben wir anders den Moment des Eintritts der Rechtfertigung richtig bestimmt, gestattet, nur die guten Werke, welche der Rechtfertigung folgen, als solche zu bezeichnen, welche der Mensch vermöge seines durch den h. Geist gesetzten

neuen Wesens vollbringt, noch taugt es, das Unterscheidende der guten Werke im engeren Sinne in die Freiheit der Action zu setzen, als wäre z. B. die entscheidende That des Glaubens eine unfreie, noch darf überhaupt zur Abgrenzung der zwiefachen Reihe sittlicher Bethätigungen etwas Anderes als Scheidepunct verwendet werden als der Moment, in welchem die Person des Glaubenden der Gerechtigkeit und Vergebung theilhaft wird[86]). Gute Werke in dem specifischen Sinne, in welchem die evangelische Kirche sie als solche gelten lässt, sind lediglich jene, die in der Kraft des Geistes Gottes und mithin frei von denen geschehen, über welche das göttliche Urtheil der Justification ergangen ist. Denn ihre Güte beruht nicht in ihnen selbst, als welche für sich genommen weder in noch nach der Bekehrung von Makel und Schuld frei sind, sondern darauf beruht sie, dass sie Aeusserungen sind einer Person, deren vor Gott vollgiltige Gerechtigkeit den Charakter der Gerechtigkeit und Giltigkeit vor Gott auch den Werken verleiht, die von ihr in Kraft des Glaubens ausgehen. Darum war es allerdings, nachdem man von Luther her sich gewöhnt hatte, in diesem letzteren Sinne von guten Werken zu reden, ein in seiner Unbestimmtheit durchaus nicht unbedenklicher Satz, dass bei der Rechtfertigung selbst und nicht erst auf Grund derselben gute Werke vorhanden seien, und Chemnitz hatte nicht Unrecht, wenn er meinte, man disputire darüber *periculosius quam utilius*[87]). Denn von guten

Werken verstanden, wie sie nach strengem evangelischen Maassstabe bemessen werden, hat der Satz entweder keinen Sinn oder er ist grundstürzend für die gesammte evangelische Ethik.

Sehen wir von hier aus noch einmal auf die fraglichen Aeusserungen des Bekenntnisses zurück, so finden wir in der That, dass das evangelische Bewusstsein, aus welchem seine Aussage hervorging, jene Unterscheidung zwar nicht formell ausgesprochen hat, wohl aber sachlich andeutet. Denn vestgestellt wird hier zunächst dies, dass gute Werke dem Glauben und der Rechtfertigung nicht vorangehen, sondern folgen, und ausdrücklich wird hinzugefügt, dass die guten Werke erst die Frucht jener Verneuerung und Heiligung durch den heiligen Geist seien, welche eintrete nach geschehener Rechtfertigung der Person. Unterschieden will hievon sein die weitere Verwahrung, als sei die hiermit gesetzte Successivität so gemeint, als könne der Glaube irgendwann zusammen bestehen mit bösem Vorsatz, und in diesem Betracht, ohne Aufhebung der früher angenommenen Priorität des Glaubens und der Rechtfertigung, welche zu gelten habe *ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium*, wird nun auch dies behauptet, der Glaube, welcher allein rechtfertige, sei niemals allein, ohne gute Werke. Das Nichtdasein des *malum propositum* fällt eben nicht zusammen mit dem Dasein guter Werke, das Ablassen von

dem *malum propositum* geht ja, wie wir wissen, ebenso unzweifelhaft dem Glauben voraus, als zweifellos ihm vorausgeht die *contritio vera et non simulata*; aber vermöge dessen, dass es dem Glauben vorausgeht und ihn fort und fort begleitet, geschieht es, dass mit dem Dasein des Glaubens, welcher die Rechtfertigung empfängt, zeitlich zusammenfällt und darauf sich gründet das Dasein guter Werke. Die von der Sünde abgekehrte Richtung der Person des Sünders, wenn schon vom heiligen Geist bewirkt, ist so lange kein gutes Werk, als nicht diese Person mit der Gerechtigkeit Christi empfangen hat, wodurch sie zusammt all ihren ethischen Regungen und Bethätigungen vor Gottes Augen als gerecht geachtet wird. Aber auch so dürfen wir nicht sagen, dass eben diese Abwendung vom Bösen, ohne welche der Glaube nicht zu Stande kommt, nach Eintritt des Glaubens und der Rechtfertigung, nun den Charakter als *bonum opus* erhalte, bleibend im Uebrigen, was sie vorher gewesen. Denn nicht die *contritio*, sondern „die *fides* ist der recht guten und Gott wohlgefälligen Werke, die Gott in dieser und zukünftiger Welt belohnen will, Mutter und Ursprung", und die Abwendung vom Bösen kann folglich nicht anders eintreten unter die Reihe der guten Werke als insoweit auch sie sich mit gründet auf der guten Werke gemeinsames Fundament, den Glauben. Des Gläubigen andauernde *contritio*, nun *poenitentia* geworden, athmet in der Liebe Gottes, die sie

empfangen[88]): stand sie vorher lediglich in dem Bewusstsein des Bedarfes, so jetzt wesentlich in dem Bewusstsein des Besitzes.

Wir verstehen jetzt wie die Forderung des Bekenntnisses, durch die behauptete Nothwendigkeit der guten Werke sich nicht verleiten zu lassen zu einer Einmengung derselben in den Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung[89]), begründet ist. In dem Altenburger Religionsgespräch hatten die churfürstlichen Theologen zwar einerseits gelehrt, dass man zu aller und jeder Zeit, wann und wie oft man von der Justification und gnädiger Versöhnung mit Gott frage, die *particulas exclusivas* stet und vest behalten, mit Fleiss anschauen und dieselben den betrübten und geängstigten Herzen für und für allein vorhalten und höchsten Fleisses treulich einbilden solle[90]), andrerseits aber in Erwägung dessen, dass der rechte Glaube an den Sohn Gottes in denen nicht sei noch sein könne, die in ruchloser Sicherheit und allerlei Laster und Sünden wider das Gewissen verharren, die Meinung verworfen, dass *in articulo et actu iustificationis* alle gute Werk gänzlich und aller Dinge also ausgeschlossen wären, dass auch derselben Nothwendigkeit und Gegenwart ganz nicht von Nöthen sei[91]). Die herzoglichen Theologen läugneten die Proposition, *in articulo et actu iustificationis bona nostra opera necessaria esse necessitate praesentiae*, sie läugneten aber nicht den Obersatz, woraus jene ihre Consequenz zogen, *impossibile esse, ut in una mente simul*

ac semel sint fides et propositum malum ruendi contra Deum [92]). Sie beriefen sich zugleich auf das Wort Luthers, *verum bonum propositum esse non posse ante fidem* [93]). Nach unsrer obigen Erörterung liegt es zu Tage, warum die Streitenden nicht dazu kamen, sich zu verständigen. Es war einmal die Verwirrung in dem Begriffe *bona opera*, der von jenen anders als von diesen, nämlich weiter, gefasst ward, so dass sie die dem Glauben vorangehenden und coexistirenden *boni motus* ohne Weiteres mit den guten Werken confundirten, sodann aber war es die Zweideutigkeit des Ausdrucks *in actu et articulo iustificationis*, wobei man ebensowohl an die Nothwendigkeit zum Vollzuge und an die Zugehörigkeit zum Wesen der Rechtfertigung, wie an das nothwendige Dasein noch im Momente der Rechtfertigung denken konnte [94]). Was dem Acte der Rechtfertigung gleichzeitig ist, gehört darum noch nicht zum Acte der Rechtfertigung, und was mit dem Zeitpuncte der Rechtfertigung eintritt, rechnen wir darum noch nicht zum Puncte, zum Wesen der Rechtfertigung. Das Bekenntniss vermeidet diese Zweideutigkeit, indem es von dem „Artikel“ der Rechtfertigung überall so redet, dass man deutlich sieht, es meine nicht den Zeitpunct, sondern den Punct, das Wesen der Rechtfertigung. Es heisst die Werke ausschliessen aus dem Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung und verwirft die Meinung, dass die Gegenwärtigkeit der guten Werke „im Artikel der Rechtfertigung oder zur Rechtferti-

gung" vonnöthen sei[95]). Der Act der Justification besteht in nichts Anderem als in dem sofort und ungeschieden dem Aufleuchten des Glaubens coincidirenden Empfang der Gerechtigkeit, aber da zeitlos ungeschieden und nur *ordine causarum* nachfolgend hiemit das Dasein von *boni motus* als *bona opera* gesetzt ist, nothwendig gesetzt ist, so muss man in diesem Sinne sagen, die Gegenwärtigkeit von guten Werken im Momente der Rechtfertigung ist nothwendig. Aber nicht „im Artikel der Rechtfertigung oder zur Rechtfertigung." Vielmehr durch die Art, wie die Nothwendigkeit der Präsenz der guten Werke dort behauptet ward, ist die Möglichkeit dieser Präsenz hier aufgehoben. Denn das Wesen der Rechtfertigung, und von diesem handelt der *articulus iustificationis*, kann unmöglich mit in sich aufnehmen was erst zum Dasein kommt, wenn jenes gegeben, in sich vollendet ist. Und es macht hiefür gar keinen Unterschied, ob man das Bedingte und das Bedingende zeitlich auseinanderrücke oder nicht; auch wenn, wie Quenstedt sagt, die beiden *quovis puncto mathematico arctiora* sind, so folgt daraus mit Nichten etwas Anderes, als dass das Wesen der Rechtfertigung vollendet sein muss, um auch nur wirken zu können, was in demselben Momente als von ihm Gewirktes da ist[96]).

Es mag hier, wo es scheinen könnte, als handele es sich lediglich um theologische Subtilitäten und practisch irrelevante Distinctionen, darauf hingewiesen

werden — und das Bekenntniss giebt uns an der Stelle, von welcher wir handeln, selbst dazu Anlass [97]) — wie für die wissenschaftliche Auffassung gerade dasjenige das Schwierigste sein kann, was für den Glauben das Einfachste und Leichteste ist. Das gläubige Bewusstsein, dessen sich getröstend, dass es seine Rechtfertigung empfangen habe und fort und fort empfange völlig und ganz in dem, der ihm von Gott gemacht worden ist zur Gerechtigkeit, erfährt, so lange es ein gesundes ist, stets das Zwiefache, dass sein Trost durch den ganzen Verlauf des Christenlebens hindurch allein beruhe auf dem, was es im Glauben empfängt, dass aber zugleich in der Ausschliesslichkeit dieses Trostgrundes die Freudigkeit beruhe zu guten Werken, als welche nur so lange dies bleiben und ihm als solche gelten, so lange jene Ausschliesslichkeit vestgehalten wird. Die bekenntnissmässige Verwahrung gegen die Einmischung der Werke in den Artikel der Rechtfertigung hat darum nächst dem Schriftgrunde, auf den sie sich stützt, die Tendenz zu verhindern, dass den angefochtenen betrübten Gewissen der Trost des Evangelii nicht genommen, Ursach zum Zweifel gegeben, die Vermessenheit eigener Gerechtigkeit und das Vertrauen auf eigne Werk gestärket werde — das Bekenntniss ist gesund, weil es dies will und nichts Anderes. Und wenn die theologische Wissenschaft darnach ringt, dies in einandergehende Leben des Glaubens und der Werke zu begreifen, nicht anatomisch, sondern unter Beob-

achtung des lebendigen Pulsschlags des gläubigen Herzens, so wird sie inne werden, wie viel noch daran fehlt, dass der Organismus des Wissens sich decke mit dem Organismus des Lebens, geschweige dass sie sich verlieren dürfte in selbsteigne Speculationen.

Zu der Forderung, die Werke nicht in den Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung zu ziehen und einzumengen, war das Bekenntniss gekommen unter Vorausstellung der allgemeinen Frage, warum und aus was Ursachen gute Werke von Nöthen seien[98]). Noch die Schwäbisch-Sächsische Formel enthielt an dieser Stelle nach der Berufung auf die Augsburgische Confession und Apologie die Angabe einer dreifachen Ursache, der Nothwendigkeit um Gottes willen, der die Werke geboten; um unser selbst willen, dass wir eine gewisse Anzeigung eines rechten Glaubens haben und von Gottes Gnaden Vergebung der Sünde und Seligkeit nicht verlieren; letzlich um des Nächsten willen, dass ihm dadurch gedient und geholfen und Niemand Aergerniss gegeben werde[99]). Man wird nicht annehmen dürfen, dass der Inhalt dieser nachmals weggelassenen Stelle an sich den Anlass zu ihrer Beseitigung gegeben habe. Denn wenn auch die Fassung des zweiten Punctes erinnern konnte an die Aussage Majors, gute Werke seien nothwendig, um die erlangte Seligkeit nicht wieder zu verlieren, mithin zu erhalten, so enthielt doch die aus der Apologie hernach selbst angezogene

Stelle, Petrus (2 Petri 1, 10) lehre warum man gute Werke thun solle, nämlich dass wir unsern Beruf vest machen, d. i. dass wir nicht aus unserm Beruf fallen, Geist und Gaben verlieren, eine von der Concordienformel auch ihrerseits behauptete Wahrheit [100]). Nur wird die Sache andrerseits auch nicht so liegen, wie Hutter meint, dass die Concordienformel darauf verzichtet habe, jene Ursachen der Nothwendigkeit guter Werke zu benennen, weil darüber unter den Theologen der Augsburgischen Confession kein Streit gewesen sei [101]). Sondern wie es genügte, sich desfalls auf die ausser Streit gelegenen Ausführungen der Augsburgischen Confession [102]) und der Apologie [103]) zu berufen, wo diese Frage besser als in der späteren [104]) mechanischen Weise behandelt ist, so war ja, insoweit es hier auf streitige Puncte ankam, theils vorher schon (was das *mandatum Dei* anlangt) davon gehandelt worden, theils sollte (das *nostra causa* betreffend) hernach davon die Rede sein [105]), wie denn die Bedeutung der guten Werke als Zeichen des Glaubens schon im dritten Artikel erwähnt ist [106]). Aber eben deswegen, weil schon vorher die hauptsächlichste *causa,* das *mandatum divinum*, angeführt wurde, und nachher eine weitere *causa*, der Verlust des Geistes und Glaubens durch böse Werke, hinzugefügt wird, so war die Erwähnung und Nebeneinanderstellung jener *causae* hier ungeeignet, und die Bergische wie schon früher die Torgische Redaction würde besser gethan haben, auch jenes Ueberbleibsel

der Schwäbisch-Sächsischen Formel zu beseitigen oder passend umzuformen.

Lässt sich aber, so musste im Hinblick auf die Majoristischen Kämpfe gefragt werden, die Nothwendigkeit der guten Werke, die wir als eine göttliche bereits kennen, nun auch als menschliche (*nostra causa*) dadurch begründen, dass man sagt, durch das Vollbringen guter oder böser Werke werde der Glaubensstand entweder bewahrt oder alterirt und aufgehoben?[107]) Oder in andrer Form ausgedrückt, da es sich hier nicht darum handelt, wie der Mensch zum Glauben komme, sondern wie er zum Glauben gekommen darin beharre und als Ergriffener von Christo nun seinerseits das Endziel der Berufung Gottes ergreife (Phil. 3, 12—14), es ist die Seligkeit, von welcher sich fragt, ob sie durch gute Werke erhalten werde[108]). Zwei Voraussetzungen sind es, von denen aus das Bekenntniss zur Beantwortung dieser Frage kommt: die eine[109]), dass der Glaube, indem er mittelst der Justification die Gerechtigkeit empfängt, damit zugleich die Seligkeit (*salus*) empfange, mithin weder das Gut, welches er empfängt, noch das Organ, womit er empfängt, einer Ergänzung bedürfe; die andere[110]), mit ersterer eng verbunden, dass in den Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung die guten Werke nicht gezogen und eingemengt werden sollen. Die Antwort aber, welche das Bekenntniss auf jene Frage giebt, fasst sich in dem Zwiefachen zusammen, dass zwar durch muthwillige

und vorsätzliche Sünde oder böse Werke der Glaube und die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit verloren werde, dass aber, weil es in alle Wege der Glaube sei, der die Verheissung der Gerechtigkeit und Seligkeit ergreife und halte, verworfen werde die Meinung, als sollten unsre guten Werke die Seligkeit erhalten, oder als würde die empfangene Gerechtigkeit des Glaubens oder der Glaube selbst durch unsre Werke entweder gänzlich oder ja zum Theil erhalten und bewahrt [111]).

Die Antwort ermangelt, so scheint es, der Consequenz. Können, so möchte man schliessen, die guten Werke dem Glauben nichts geben, dass er bleibe, so können die bösen Werke ihm nichts nehmen, dass er schwinde. Oder wird der Glaube bei Begehung muthwilliger Sünden verloren, so wird er nicht verloren bei Nicht-Begehung derselben. Giebt es aber Nicht-Begehung einer Sünde, die nicht als solche ein positiv gutes Werk, und giebt es Nicht-Verlust einer Gabe, der nicht als solcher positive Erhaltung wäre? Ist es recht, die Christen zu ermahnen, dass sie nicht durch Sünden wider das Gewissen des Glaubens und der Gnade verlustig gehen, wäre es dann unrecht von ihnen, wenn sie diese Ermahnung sich gesagt sein lassen und um des Glaubens und der Seligkeit nicht verlustig zu gehen, sich hüten vor Sünden wider das Gewissen? Thun sie aber dies, so wandeln sie eben in guten Werken — denn ein Mittleres giebt es nicht; und widerfährt ihnen jenes,

so bleibt ihnen eben der Glaube und die Seligkeit — denn erhalten bleibt, was man hat und nicht wieder verliert. Endlich, ist es eine grössere Beruhigung für das um sein Heil bekümmerte Gewissen, wenn ich ihm sage, darauf dass du jene Sünden nicht begehst, kommt es an, ob du der Seligkeit wirst verlustig gehen oder nicht; als wenn ich ihm sage, davon dass du in guten Werken wandelst, hängt es ab, ob dir die Seligkeit erhalten bleibt oder nicht? Wird nicht in beiden Fällen ein Werk, dort in Form der Unterlassung, hier in Form der Erfüllung „gezogen und eingemengt in den Artikel von der Rechtfertigung"?

Und doch liegt in der Gleichsetzung beider Fälle etwas, wogegen das evangelische Bewusstsein sich sträubt. Wenn Luther Hos. 13, 9 übersetzt: Israel, du bringest dich in Unglück; denn dein Heil stehet allein bei mir, so ist damit recht eigentlich ausgesagt, weshalb man Erhaltung und Verlust des Heiles nicht glaubte auf gleiche Linie setzen zu müssen. Wir sahen schon oben, dass man die Folgerung aus dem Verlust der Seligkeit durch Sünde auf Erhaltung derselben durch gute Werke als papistische verwarf. Denn, so sagte man, auch der Christen Werk sind in ihrer Art hier auf Erden noch nicht vollkommen und rein, wie die Sünde in ihrer Art vollkommen unrein ist. So wird die Seligkeit, wie allein durch den Glauben empfangen, so auch allein dadurch erhalten, dess eigen Werk beides ist, das Empfangen

und das Erhalten, nicht anderer Werk, auch nicht des Werks des Glaubens, sondern göttlicher Schenkung und Gaben. Sonst wären wir bald alle wieder verloren, wenns an unserem Halten sollte gelegen sein und Gott nicht allein hielte, wie Christus von seinen Schäflein spricht: ich, ich gebe ihnen das ewige Leben und sie werden nimmermehr umkommen und Niemand wird sie aus meiner Hand reissen. Da liegts, nicht dass wir Christum, sondern Christus uns aufs Allergewissest hält und gefasst hat[112]). Des Menschen eigne Schuld ists, wenn er verloren geht, Gottes Gnade allein ists, wenn er gerettet wird. So thut wohl der Mensch, wenn er Glaube und Heil durch Sünde verscherzt, was ihm eigen ist und von ihm stammt; wenn er aber Glaube und Heil bewahrt, so thut er es nicht von sich selbst als von sich selbst, sondern er thut es kraft dessen, was Gott ihm verliehen. Eine Beunruhigung der Gewissen kann es darum nicht sein, wenn die Mahnung an sie ergeht, nicht durch muthwillige und vorsätzliche Sünde oder böse Werke Glauben, Gerechtigkeit und Seligkeit zu verlieren, denn nicht ein Thun aus Eigenem wird ihnen damit zugemuthet, sondern ein Thun in der Kraft dessen, dem der Glaube es zutraut, dass er es vermöge. Ohne mich, sagt Christus, könnt ihr nichts thun, aber durch ihn und mit ihm sollen wir können: ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christus (Phil. 4, 13).

Aber kehrt nicht, unter Vesthaltung dieser Re-

striction, gleichwohl die Frage an uns zurück, warum nicht dem Gläubigen, wird ihm einmal zugemuthet in der Kraft Gottes sich zu hüten vor Verlust der Seligkeit durch muthwillige Sünde, auch die Forderung gelten solle, sich in derselben Kraft Gottes die Seligkeit zu bewahren durch Nicht-Begehung solcher Sünde, durch ein sittliches Verhalten mithin, welches als Wandel in guten Werken bezeichnet werden kann? Es mag hier zunächst bemerkt werden, dass die kirchliche Theologie wirklich behauptet, verstehe man den Satz *bona opera necessaria sunt ad consequendam salutem* so, dass die Ausdrücke *consequi, adipisci, obtinere* sich decken mit den entsprechenden negativen *non perdere seu amittere salutem*, der Sinn also sei *bona opera necessaria esse ad non amittendam vel perdendam vitam aeternam*, so sei dagegen nichts einzuwenden [113]). Und es verhält sich in der That so, wenn auch die Behauptung in dieser Form ausgesprochen die Schwierigkeit selbst nicht löst und des rechten Grundes ermangelt. Die schlechthinige Gleichsetzung der Aussagen, dass durch böse Werke die Seligkeit verloren und dass durch gute Werke die Seligkeit erhalten werde, beruht auf der völlig ungegründeten Voraussetzung, dass die *mala opera* in diesem Falle das reine Gegentheil seien der *bona opera*. Wir sahen aber, dass die Frage nach der Nothwendigkeit der Präsenz guter Werke im Momente der Justification so lange in Verwirrung bleiben musste, als nicht auf das Bestimmteste die *boni mo*

tus von den *bona opera* unterschieden wurden. Stehen denn aber die *mala opera*, durch welche der Glaube und die Seligkeit verloren geht, nur den letzteren gegenüber und nicht auch den ersteren? Wenn das Nicht-Dasein des *malum propositum* noch nicht involvirt das Dasein guter Werke, wie sollte der Verlust des Glaubens durch *malum propositum* involviren die Erhaltung desselben durch gute Werke? Wenn das Wesen der Rechtfertigung überall erst zu Stande gekommen sein muss, ehe das Wesen der guten Werke da sein kann, wenn fort und fort das Vorhandensein des ersteren bedingt und mit sich führt das Vorhandensein des anderen, so ist es undenkbar, dass den Glauben erhalte was von ihm stetig producirt und erhalten wird: denn sind die guten Werke da, so sind sie es kraft des vorhandenen Glaubens, sind sie nicht da, so fehlen sie weil und in dem Masse als der Glaube fehlt.

Man sieht wohl, die Richtigstellung des Verhältnisses von Glauben und Werken drängt uns von selbst vorwärts zu der weiteren Aussage des Bekenntnisses, es habe die Meinung nicht, dass der Glaube allein im Anfange die Gerechtigkeit und Seligkeit ergreife und darnach sein Amt den Werken übergebe, dass dieselben hinfürder den Glauben, die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit erhalten müssten; sondern auf dass die Verheissung der Gerechtigkeit und Seligkeit nicht allein zu empfangen, sondern auch zu behalten uns gewiss und vest sein mögen,

gebe Paulus Rom. 5 (2) dem Glauben nicht allein den Eingang zur Gnaden, sondern auch dass wir in der Gnade stehen und uns rühmen der zukünftigen Herrlichkeit, das ist: Anfang, Mittel und Ende giebt er alles dem Glauben allein [114]). Es liegt in der That in diesem Satze nicht nur die Abweisung jener falschen Consequenz, welche man aus der Behauptung von dem Verluste der Gerechtigkeit und Seligkeit „durch muthwillige und vorsätzliche Sünde oder böse Werke" ziehen könnte, sondern zugleich auch das Correctiv wider die irrige Auffassung dieser Behauptung selbst. Blicken wir auf den Majoristischen Streit zurück. In dem hergebrachten und für unbestritten geltenden Satze, dass die Seligkeit durch böse Werke verschüttet oder verloren werde, hatte Major zumeist seinen Ausgang genommen, um von da aus mit scheinbar logischer Consequenz zur Erhaltung der Seligkeit durch gute Werke und mithin zur Nothwendigkeit der letzteren in dem oben bezeichneten Sinne fortzugehen. Dagegen, meint Gallus, wolle er einen Stachel setzen, dessen sich Major wohl nicht versehen. Wenn wir eigentlich reden wollen, sagt er, so ist Verlöschung oder Ausschüttung des Glaubens die erste Ursach oder Mittel, dadurch die Seligkeit ausgeschüttet wird, und sinds nicht die andern bösen Werk, welche dem Verlust des Glaubens, heiligen Geistes und Seligkeit nicht vorgehen, sondern folgen und desselben allein Zeichen sind, gleich wie der Glaub von erst Ursach und Mittel ist zu Em-

pfahung der Seligkeit, daraus allein die guten Werk folgen und desselben Zeugen sind. Der Baum, weil er gut ist, bringt gute Früchte; wenn er aber seine gute Art ändert, so ändert er auch die Früchte und nicht die Früchte den Baum [115]). Ein Heuchler und Schandchrist, weil er keine guten Werke und also keinen rechten Glauben hat, hat gleichergestalt auch keine Seligkeit: hat er nun keine, so kann er keine wieder verlieren [116]). Und Gallus konnte sich desfalls auf Aeusserungen Luthers berufen, wie z. B. jene in den Schmalkaldischen Artikeln, wo er den Rottengeistern, die da halten, dass alle die, so einmal den Geist oder Vergebung der Sünden empfangen hätten, wenn dieselbigen hernach sündigten, so blieben sie gleichwohl im Glauben und schadete ihnen solche Sünde nicht — entgegenhält, dass, wo die heiligen Leute über das, so sie die Erbsünde noch haben und fühlen, dawider auch täglich büssen und streiten, etwa in öffentliche Sünde fallen, als David in Ehebruch, Mord und Gotteslästerung, dass alsdenn der Glaube und Geist ist weggewest. Denn der heilige Geist lässet die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, dass sie vollbracht werde, sondern steuret und wehret, dass sie nicht muss thun, was sie will; thut sie aber was sie will, so ist der heilige Geist und Glaube nicht dabei [117]).

So mithin liegen hiernach die Dinge, dass unter Umständen das Hervortreten der *mala opera* das Verlorensein des Glaubens und der Gerechtigkeit ebenso

documentirt, wie das Dasein der *bona opera* ein Zeugniss ist der im Glauben erlangten Gerechtigkeit. In diesem Falle werden die guten und die bösen Werke in Parallele gestellt und können es, insofern beide als Aeusserungen eines vorhandenen ethischen Thatbestandes angesehen werden. Aber eben diese Möglichkeit der Gleichstellung in diesem Falle dient uns zur Bestätigung unserer obigen Aussage, dass wo es sich um böse Werke handelt, welche statt den geschehenen Verlust des Glaubens zu bezeugen, diesen Verlust vielmehr bedingen, die Parallele aufhört und die Unterschiedenheit hervorgekehrt werden muss, kraft deren es begründet ist, dass ebenso gewiss durch böse Werke die Gerechtigkeit und Seligkeit verloren gehe, als dieselbe nicht erhalten werde durch gute Werke. Es liegt Alles am Glauben. Ist doch das Gut des Glaubens mit Nichten ein solches, welches Einmal empfangen und erworben, nun hinfort als erworbenes in dem stetigen Besitz des Gläubigen bliebe, ohne dass dieser fort und fort den Act und die That des Glaubens von Neuem zu vollziehen hätte. Wehe dem Christen, welcher in dem Bewusstsein, des Glaubens und der Gnade theilhaft zu sein, sich dessen als eines ein für alle Mal empfangenen ruhenden Besitzes erfreuen will, während vielmehr der Einmal durchlebte Process des Durchgangs von der *contritio* zur *fides* eine dauernde, stetig zu erneuernde Lebensbewegung sein muss, ein stetiges Hinwegfliehen von der Sünde und Sich-bergen unter die Ge-

rechtigkeit Christi. Ein stetiges Hinwegfliehen ist der Glaube aus dem eignen Centrum in das Centrum des Herzens Gottes, nur dass man in Erinnerung behalte, was bereits oben gesagt ward, dass bei dem Gläubigen jene Aversion zugleich da ist mit der andauernden Conversion, dass die *contritio* den Charakter eines guten Werkes bekommt, insofern auch sie nun ἐκ πίστεως εἰς πίστιν geschieht. Bei dem also stehenden Christen ist das Hervortreten böser Werke zunächst ein Zeichen der noch nicht völligen Hingabe des fleischlichen Selbst in den Tod der Busse, der noch nicht völlig erlangten Obmacht über die mit relativer Selbstständigkeit hervorbrechenden Triebe des alten Menschen, Zeichen einer Trübung und Stockung des Glaubensprocesses, indem die Abkehr von dem alten Wesen keine es ganz umfassende oder die Hinkehr zu Christo eine in ihrer Kraft geschwächte war. Böse Werke dieser Art sind an sich weder das Zeichen verlorenen Glaubens noch bedingen sie an sich den Verlust des Glaubens: sie dienen dem Gläubigen, welcher sie an sich gewahrt, zum Warnungszeichen, dass die Bewegung des Glaubenslebens irgendwo gehemmt und zum Stillstand gekommen sei, und die normale Folge ist, dass die abstossende Kraft des Glaubens gerade auf jenen Punct sich richtet, gerade von ihm aus nach der Gerechtigkeit Christi sich ausstreckt: er empfängt Vergebung und mit ihr wiederum den Vollbesitz der zeitweilig geminderten Freiheit. Aber es ist klar, dass

wo jene Folge nicht eintritt, ebendieselben bösen Werke zugleich Zeichen beginnenden Verlustes des Glaubens sein können, und der Verlust ist geschehen, sobald der Gravitationspunct des Menschenwesens, welcher mittelst des Glaubens in Gott gelegen war, stetig ausserhalb Gottes in das eigne Wesen zurückfällt. Jene bösen Werke sind es also auch in diesem Falle zunächst nicht, welche den Verlust des Glaubens bedingen, wohl aber hangen sie mit dem „Werke", wodurch der Verlust geschieht, auf das Engste zusammen. Gallus hat Recht, die schlimmen Früchte sind hier ein Beweis, dass des Baumes Natur sich geändert habe — aber was ists denn nun, was des Baumes Natur ändert? Wir haben in den beiden früheren Artikeln gesehen, kraft welcher geistigen Vorgänge es zu der That des Glaubens und zur Bekehrung kommt. Besteht nun der Glaube, wie wir so eben bemerkten, als dauernder in einer stetig erneuerten Setzung seines ursprünglichen Wesens, so ist hinsichtlich dessen, was ihn aufhebt, zu verweisen auf eben dieselbe Gabe der Selbstbestimmung, kraft deren er zu Stande kam. Jenseits aller äusseren Werke, was immer ihre sittliche Beschaffenheit sei, innerhalb jenes geheimen Wechselverkehrs, in welchem Gott mit dem Menschen Behufs der Beschaffung des Heiles steht, bewegt sich das Zünglein an der Wage, auf deren Haltung zwar die Gewichte der einzelnen geistlichen oder fleischlichen Triebe einwirken, deren schlüssliche Stellung aber von jenem ober-

sten Puncte aus bedingt ist, insofern die Grösse der Zugkraft jener Triebe keine an sich seiende, sondern eine relative und wechselnde ist gemäss der von oben her ihnen gegebenen Werthung. Vermöge derselben von Gott geschenkten Selbstbestimmung und Selbstbestimmbarkeit, ohne deren Mitwirken es nie zum Glauben oder zur Bekehrung kommt, vollzieht sich die Abwendung vom Glauben, indem das bis dahin gläubige Subject die Vorstellung des ausserhalb Gottes gelegenen Gutes zu einer solchen Energie des Triebes anwachsen lässt, durch welche der bisherige Gravitationspunct des Ichs verrückt, nämlich ausserhalb Gottes gelegt wird. Wohl kann es geschehen, dass der in einem unbewachten Augenblicke hervorbrechende sündliche Trieb auf das geistliche Ich mit solcher Kraft einstürmt, dass er dieses aus seiner Lage bringt und momentan sich an dessen Stelle im Centrum der Persönlichkeit vestsetzt: man wird in einem solchen Falle nur von einem augenblicklichen Verlust des Glaubens und der Gerechtigkeit reden dürfen, denn es kann sein, dass das aus dem Mittelpuncte der Selbstbestimmung hinweggedrängte geistliche Ich sich besinnt und alsbald den eingedrungenen Feind aus der Burg wieder hinauswirft. Aber mit der wiederholten Vestsetzung des natürlichen Menschen in seinem ehemaligen Besitzthum erhöht sich sogleich auch die Grösse des Reizes, welchen diese falsche Autonomie gewährt, und in demselben Masse als der geistliche Mensch den Genuss dieses

Reizes gewähren lässt und die verlorene Position wieder zu gewinnen zögert, entfallen ihm auch die Kräfte der Autonomie des Glaubens, mit ihnen schwindet das geistliche Verständniss und begleitet nur noch eine Weile die Acte der natürlichen Selbstherrlichkeit als machtloses Zeugniss eines bösen Gewissens. Die aus solchem Lebensbestande hervortretenden bösen Werke sind nun allerdings die schlimmen Früchte der geänderten Natur des Baumes, aber dass sie dies sind, lässt sich ihnen von aussen nicht ansehen und denkbar ist es, dass eine Verläugnung wie die des Petrus nur das Zeugniss einer momentanen Ueberwältigung des geistlichen Menschen von Seiten des natürlichen sei, während eine ungleich minder augenfällige Sünde den dauernden Verlust des Glaubens bekundet. Und wenn nun andrerseits die aus Schuld der Trägheit oder Unachtsamkeit des geistlichen Menschen erstmalig sich vollziehende Rehabilitation des sündigen Triebes den nächsten Anlass giebt zur ferneren Sistirung und Ertödtung des Glaubenslebens, welche die vorhandene Selbstbestimmung geschehen lässt und verschuldet, so werden wir nach dem Allen dem Bekenntnisse Recht geben müssen, indem es den epikurischen Wahn bestreitet, es könne der Glaube und die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit durch keine, auch durch muthwillige oder vorsätzliche Sünde oder böse Werk verloren gehen, sondern wann ein Christ gleich ohne Furcht und Scham den bösen Lüsten folge, dem heiligen

Geiste widerstrebe und auf Sünde wider das Gewissen vorsätziglich sich begebe, dass er gleichwohl nichts destoweniger Glauben, Gottes Gnade, Gerechtigkeit und Seligkeit behalte. Recht geben werden wir dem Bekenntniss, weil es eine richtige Thatsache benennt, welche der anderen, dass böse Werke Zeichen verlorenen Glaubens seien, nicht widerstreitet, und der irrigen Folgerung, dass um desswillen gute Werke den Glauben und die Seligkeit erhielten, keinen Vorschub leistet. Die Thatsache benennt das Bekenntniss und überlässt auch hier die Aufzeigung des geistigen Herganges der Theologie.

Es liegt Alles am Glauben: er ist das einige Mittel, dadurch Gerechtigkeit und Seligkeit nicht allein empfangen, sondern auch von Gott erhalten wird, und es bedarf nach dem Vorausgehenden keines ferneren Nachweises, warum und inwiefern diese Thesis der dreifachen Möglichkeit sich gegenüberstellt, dass die Seligkeit, oder dass die Gerechtigkeit des Glaubens, oder dass der Glaube selbst durch unsre Werke ganz oder zum Theil erhalten und bewahret würden[118]). Haben wir ferner unter den Negationen des dritten Artikels eine zwiefache unerwähnt gelassen, um sie in dem Artikel von den guten Werken zu erledigen, die eine, dass die Aneignung der Gnadenverheissung nicht geschehe durch den Glauben des Herzens und Bekenntniss des Mundes sowie andere Tugenden, die andere, dass der Mensch nicht andergestalt oder durch etwas anders selig werde, denn

wie er vor Gott gerechtfertigt wird[119]), so brauchen wir hier nur anzudeuten, dass die Begründung dieser zwiefachen Aussage nach dem, was wir über das Verhältniss des Glaubens zu den guten Werken, unter welche hier die *confessio oris* eingerechnet wird, und über das Verhältniss der Gerechtigkeit zur Seligkeit bemerkt haben, nicht erst zu leisten ist. Nur Ein Punct bedarf noch einer kurzen Besprechung, bei welchem die Innigkeit der Beziehung zwischen dem rechtfertigenden Glauben und der sittlichen Bethätigung des Gläubigen am Deutlichsten hervortritt. Zwar hätten wir nach dem Bisherigen nicht mehr nöthig, jenen unverständigen Vorwurf zurückzuweisen, in welchem die römische Polemik[120]) mit dem Rationalismus[121]) zusammentraf, dass die evangelische Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben der sittlichen Trägheit und Leichtfertigkeit Vorschub leiste. Wenn aber neuerdings von einer Seite her, wo man vordem den Kampf wider die römischen Verkehrungen evangelischer Glaubenssätze aufgenommen sah, der Härte und Einseitigkeit der lutherischen Lehren von der Rechtfertigung, vom Glauben u. s. w. dadurch abgeholfen werden will, dass man sagt, die Bekehrung sammt der Rechtfertigung werde erst in dem Masse wahr, als die Heiligung zunehme[122]), so dürfte es auch darum schon am Orte sein, die Frage noch besonders ins Auge zu fassen, wie der Glaube als Princip sittlicher Bethätigung sich zu dem Glauben als Organ der

Rechtfertigung verhalte. Ueberdem giebt das Bekenntniss selbst uns hierzu Anlass, indem es im dritten Artikel den Gedanken abweist, als rechtfertige der Glaube darum, das er so ein gut Werk und schöne Tugend sei[123]), und im vierten der recht guten und Gott wohlgefälligen Werke, die Gott in dieser und der zukünftigen Welt belohnen will, Mutter und Ursprung den Glauben nennt[124]). Freilich war im Grunde weder über das Erstere noch über das Andere unter den Theologen Augsburgischer Confession Streit gewesen, und wir begnügen uns daher, lediglich nach Einer Seite hin, der wichtigsten und schwierigsten, jene Doppelnatur des Glaubens zu erläutern.

Die Frage nämlich, auf welche wir die Antwort suchen, ist nicht diese, was der Glaube, damit er sittliches Princip sei, empfange, noch jene, was er nach Vermittelung der Justification wirke — dort würde man an den Empfang des heiligen Geistes, hier an die Gegenliebe auf Grund der geglaubten Liebe denken — sondern die Frage ist, wie man den Act des Glaubens, denselben, welcher die von Gott dargebotene Gerechtigkeit Christi dem Gläubigen aneignet, abgesehen von dieser recipirenden Thätigkeit, sittlich zu würdigen habe. Bemessen lässt sich die eigenthümliche Stellung, welche in dieser Hinsicht der Glaube einnimmt, schon daraus, dass er den Knotenpunct bildet zwischen den *boni motus*, welche der Rechtfertigung vorangehen, und den *bona*

opera, welche derselben folgen. Kraft dieser Relation nach der einen und nach der andern Seite wird es geschehen, dass der Glaube nicht als gutes Werk und doch als solches, schlechthin nur als recipirendes Organ und doch zugleich als gesetzerfüllender Gehorsam in Betracht kommt. Aber diese Abgrenzung ist nur eine formale, und das Urtheil über die sittliche Natur des Glaubens hat nun innerhalb jener bestimmten Marken die Substanz der gläubigen Action in Vergleichung zu stellen mit der Substanz der sündigen Lebensbewegung, wie sie beim Falle des Menschen ins Dasein getreten ist. Wenn die falsche Verselbstständigung des menschlichen Ich, jenes Sichselbst-leben, wie es der Apostel nennt (2 Cor. 5, 15), oder wie wir es früher bezeichnet haben, das Gravitiren des menschlichen Wesens und Wollens in der Kreatur statt in Gott, als der Grundzug der sündigen Lebensbewegung bezeichnet werden darf, so wird die Action des Glaubens, wie wir ihn früher charakterisirt haben, als das Aufgeben jedweder Egoität, als die Abkehr von jedwedem Für-sich-sein und Für-sich-gelten-wollen des menschlichen Ich, als die Hingabe an den barmherzigen Gott, damit seine Gerechtigkeit uns Alles sei, weil die eigene Nichts ist, und seine Seligkeit unser Theil werde, weil die unsrige eine Lüge war, sich deutlich als die jenem Grundzug der Sünde entgegengesetzte sittliche Lebensbewegung darstellen, man kann sagen, die centripetale Bewegung gegenüber der centrifugalen. Die Wiederein-

rückung in das normale Verhältniss zu Gott, welches durch den Fall verschoben und verkehrt worden war, geschieht durch den Glauben, der den bisherigen Stützpunct des auf sich selbst beruhenden Menschenwesens abbricht und sich hineinstürzt in das Meer der göttlichen Gnade. Sich selbst verlierend und aufgebend findet der Gläubige sich wieder in Gott; glaubend an die Gnade, weil er nichts, gar nichts aufzuweisen hat, wodurch er dem Gesetze genügte, beginnt er schon im tiefsten Grunde der Forderung des Gesetzes conform zu sein. Der Glaube, sagt Luther, ist allein die Gerechtigkeit des Menschen und aller Gebote Erfüllung. Denn wer das erste Gebot erfüllt, wie der Glaube thut, indem er Gott die Ehre und die Wahrheit giebt, der erfüllet gewiss und leichtlich auch alle andern Gebote [125]).

Aber nehmen wir nicht damit zurück, was wir früher so bestimmt behaupteten, dass der Glaube nicht rechtfertige, insofern er ein Werk sei, welches dem Gesetz entspreche? Wir thun es nicht. Denn jene Wiedereinsetzung in den vorigen, sittlich normalen Stand vollzieht sich durch den Glauben nur so und nur unter der Bedingung, dass er nicht sich sondern Gottes Gerechtigkeit, die er aus Gnaden darbietet, zum Ziele seiner Bewegung hat, und wo immer der Glaube den Blick, den er vorwärts auf die Gerechtigkeit in Jesu Christo gerichtet hat, zurückwenden wollte auf sich selbst und seine für sich bestehende Güte, so träte die eben verlassene

Egoität wieder in ihre Herrschaft ein, der Glaube reihete sich den Werken an, durch welche der Mensch sich einbildet das Gesetz befriedigen zu können, und würde sammt diesen an dem Gesetz zu Schanden. Nur von dem Glauben, welcher die in Christo dargebotene Gerechtigkeit wirklich ergreift und sich zu eigen macht, sagen wir, dass er jene sittliche Restitution mit sich führe; er kann sie aber nicht ergreifen, so lange und soweit er in sich selbst findet, was ihn ganz oder zum Theil der Nothwendigkeit sie zu ergreifen überhöbe. Es ist überall nur ein Figment, den Glauben als möglich oder als daseiend zu denken unter Abstraction von der Gerechtigkeit, welche er statt in sich selbst in Christo erkennt und erfasst, und auch wenn der Glaube zu diesem seinem Ziele gelangt, ist die hiemit gesetzte sittlich restituirende Lebensbewegung nicht so völlig und vollendet, dass sie für sich genommen vor der Strenge des göttlichen Gesetzes bestünde. Darum ist es wahr, dass der Glaube, ein „so gutes Werk“ und eine „so schöne Tugend“ er auch ist, doch nicht rechtfertigt, in soweit er dies ist; aber wir lassen uns dadurch, dass er als solcher nicht rechtfertigt, die Wahrheit dessen nicht verkümmern, dass er solch eine schöne Tugend und solch ein gutes Werk, ja dass er der Anfang und das Princip jeglicher Gesetzeserfüllung sei.

Das ists, wovon man römischerseits gesagt hat, es werde „im liebenswürdigsten Widerspruche mit dem Begriffe der lutherischen Rechtfertigung eine

Erneuerung und eine Umwandelung des ganzen inneren Menschen durch den Glauben gelehrt" [126]), eine Aussage, die mit Einem den Beweis liefert, dass sie jeglichen Verständnisses für den Hergang der ethischen That des Glaubens bei Ergreifung der Gerechtigkeit ermangelt. Wenn wir aber hinzufügen, dass mit solchem Glauben, als welcher ein Act der Selbstentäusserung und der Hingabe an den gnädigen Gott ist, bereits die Liebe ihrem Wesen nach gesetzt sei, wie wir dies in Uebereinstimmung mit dem Gesagten hinzufügen müssen, so heisst das begreiflich nicht die römische *fides caritate formata* lehren und ihr die Rechtfertigung zuschreiben. Denn weder existirt der Glaube jemals als *informis*, der nachträglich, um zu justificiren, von der Liebe formirt werden müsste oder könnte, noch ist die Liebe, welche der Glaube keimartig in sich schliesst, eine Tugend, durch welche die Rechtfertigung zu Stande käme, da sie doch selbst erst mit dem Ergreifen der Gerechtigkeit zur Existenz kommt. Wohl aber verstehen wir nun auch von dieser Seite, ganz abgesehen noch von den Kräften des heiligen Geistes, welche der Glaube empfängt, und von dem Leben des Gläubigen in der Gemeinschaft der göttlichen Liebe, zu welchem er führt, dass der „recht guten und Gott wohlgefälligen Werke Mutter und Ursprung müsse der Glaube sein", insofern er das Princip der sittlichen Umkehr überhaupt ist. Und der wissenschaftliche, das Wesen der Sache treffende Ausdruck der Verbindung, in welcher die

Lehre von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben mit der Lehre von der Nothwendigkeit guter Werke steht, wird nicht jener sein, dass man sagt, zwar werden wir allein durch den Glauben gerechtfertigt, aber doch müssen wir dann auch als Gerechtfertigte gute Werke thun, sondern vielmehr dieser, darum weil wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, gerade deshalb thun wir gute Werke und vermögen es, sie zu thun. Die Ausschliessung guter Werke dort begründet die Möglichkeit guter Werke hier, und dem Vorwurf, dass die evangelische Glaubensgerechtigkeit zu sittlicher Trägheit und Leichtfertigkeit führen könne, setzen wir die nun erwiesene Behauptung entgegen, dass sie es ist, durch welche die sittliche Rehabilitation des gefallenen Menschen sich vollzieht.

Historischer Nachweis.

[1]) S. D. 625, 4 cf. Epit. 531, 3, 4. — [2]) S. D. 631, 35, 36. — [3]) S. D. 625, 5. — [4]) Wir meinen die überaus häufig in den Streitschriften der Lutheraner gegen Major citirten Worte: „Das bekenne ich aber, dass ich vormals gelehrt habe und noch lehre und forthin alle mein Lebetage also lehren will: dass gute Werke zur Seligkeit nöthig sind und sage öffentlich mit klaren deutlichen Worten, dass Niemand durch böse Werke selig werde, und dass auch Niemand ohne gute Werke selig werde, und sage mehr, dass wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sei verfluchet." Vgl. Schlüsselburg, catal. haer. VII, 30. Worauf dann freilich Amsdorf in seinem „kurzen Unterricht auf Dr. Maioris Antwort 1552" bei Schlüsselburg a. a. O. S. 210 das entsprechende Echo zurückgiebt: „Derhalben sag ich, Niclas von Amsdorf, dass wer die Wort, wie sie dastehen, lehret und prediget (die Werk sein nöthig zur Seligkeit), der ist ein Pelagianer, Mammeluck und ein Verläugner Christi." — [5]) S. D. 626, 10 ff. Vgl. Luthers WW. Erl. A. 63, 125. — [6]) Predigt über Joh. 4, 16—21 vom J. 1532, Erl. A. 19, 358 ff. 382. — [7]) A. a. O. S. 387, 389. — [8]) Corp. Ref. XXI, 429: Et tamen bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi recon-

ciliationem necessario debent. Vgl. auch Preger, Matth. Flacius Illyricus, I, 356. — [9]) A. a. O. Anm. 95. — [10]) Corp. Ref. XXI, 775. — [11]) In seiner commonefactio de statu eius temporis, quod evangelii lucem praecessit . . . cui inserta est breviter confessio postrema Doctoris Georgii Maioris de doctrina iustificationis et bonorum operum, ab eodem recitata, cum abiret Magistratu scholastico, die 18. Octob. a. 1567, angehängt an den secundus tomus opp. rev. viri D. Georg. Maioris (enth. homiliae in epp. dierum dominicorum et festorum, Witebergae 1569) fol. 553 a berichtet er nach einem Rückblick auf die frühere Zeit: exstitit in hac schola erro incertae originis, patriae, religionis et fidei, qui se Flacium Illyricum nominat. Hic cum esset ignarus omnium, quae fierent, sumpta tamen occasione cum ex mutationibus, quas inter imperii ordines ac principes pepererat, tum ex iis, quas dixi, deliberationibus, coepit primus virus dudum conceptum secum atque coctum in scholam hanc, in praecipuos huius Doctores, in Ecclesias harum regionum, in Principes ipsos evomere, et corrosa atque exesa viperino morsu alvo matris suae consensum harum ecclesiarum dissolvere, sparsis somniis, fabellis, rumusculis initio, mox vero et calumniis ac mendaciis manifestis . . . In diesem Tone wird dann weiter von den furores, den ululatus, den portenta des Flacius berichtet. — [12]) Bericht der bittern Wahrheit Justi Menii, Wittenberg 1558, T. In der zweiten Auflage seiner Schrift, die noch vor jener des Menius erschien, änderte Flacius, wie Herr Prof. Preger in München mir mitzutheilen die Güte gehabt hat, den letzteren Passus dahin ab, dass er schrieb: Atque hinc apparet, quatenus nostrum studium obediendi Deo sit **ὑπηρετικόν τι,** i. e. quiddam subserviens ad aeternam

vitam. Es fehlen sonach die Worte: causa sine qua non, und das frühere ad salutem ist in die Worte ad aeternam vitam umgewandelt. In der dritten Auflage vollends, die nach der Schrift des Menius, im J. 1563, erschien, beseitigte Flacius auch die letzten Spuren seiner früheren Aussage, indem er unter And. die Ueberschrift: quid nostra mutila obedientia ad salutem faciat? wegliess und statt der Schlussworte subserviens ad vitam aeternam setzte: subs. ad veram pietatem. — [13]) Tertius Tomus operum rev. viri D. Georgii Maioris, continens homilias in evang. dom. et dies festos, Wittenb. 1570, fol. 416 a. Anderwärts, in der Auslegung des Briefes an die Galater vom J. 1560 (I. tom. opp., contin. enarrationes epist. Pauli p. 467) wird die Zahl der fines, propter quos praestanda sint bona opera, noch vermehrt. Primus, ut retineatur fides, spiritus s., donata gratia et conscientia bona; secundus, ut vera invocatio fieri possit; tertius, ut praestetur cultus Deo debitus tanquam gratiarum actio pro accepta gratia; quartus, ut sint confessio doctrinae; quintus, ut ornetur doctrina; sextus, ut exerceatur et crescat fides et invocatio; septimus, ut caveantur poenae; octavus, ut consequamur praemia, quae Deus bonis operibus promisit et proposuit; nonus, ut prosimus aliis; decimus, ut alii nostro exemplo invitentur et discant benefacere; undecimus ut habeamus tranquillum cor. — [14]) Zu Gal. 2, 16: Opp. tom. I, p. 425 ff. — [15]) A. a. O. 427 b. — [16]) Cf. zu Gal. 3, 19, Opp. tom. I, p. 466 sq. Zu verwerfen seien die Antinomi, qui cum audiant legem et bona opera non iustificare, mox vociferantur, legem et doctrinam bonorum operum ex ecclesia explodendam, cum non prosint ad iustitiam et aeternam vitam promerendam. — [17]) Homilia in epist. Dom. XV. p. tr.

tom. II. Opp. fol. 332a. Wir fügen, da diese Schriften Majors behufs der Darstellung seiner Lehre weniger benutzt zu werden pflegen, noch einige andere Stellen daraus hinzu. Nostra iustificatio, sagt er a. a. O., haec est, cum misericordiam propter Christum promissam et reconciliationem per filium mediatorem factam ac simul remissionem peccatorum gratis sine aliquo nostro merito fide accipimus, inputatur nobis haec fides ad iustitiam, cuius hi effectus et fructus sunt, ut sic reconciliati et accepti Deo simus filii Dei et haeredes vitae aeternae, per et propter propitiatorem propositum et illius solius sanguinem et obedientiam, et id quidem hoc modo, ut fides in omni certamine et denique in agone mortis hac sola misericordia Dei, merito et obedientia propositi propitiatoris et nullo suo opere et dignitate semper in hac vita nitatur et confidat, et haec semper summa nostra consolatio sit omnes terrores peccati, irae Dei et mortis vincens, quod propter hunc unicum reconciliatorem placeamus Deo et accepti simus ad vitam aeternam. Weiter unten: haec breviter de fide et iustificatione hominis sint dicta, ex quibus apparet, regenerationem, sanctificationem, nostra opera et merita, seu sementem in spiritum, fructus nempe spiritus, ut hic vocat Paulus, prorsus excludi neque in ullam partem aut societatem iustificationis et salvationis hominis admittenda esse. Wie schon hieraus sich ergiebt, fasst Major die regeneratio und sanctificatio in engster Verbundenheit, fährt daher fort: hac fide et fiducia misericordiae cum cor erectum et iustificatum est, sequitur regeneratio. Nam tum Deus pater per filium in talia corda, sic fide purificata, spiritum sanctum suum effundit, qui corda regenerat, renovat, sanctificat et ad agnitionem et imaginem eius, qui condidit illum, in hac

vita rursus restaurare et transformare incipit. Die gleichen Aussagen in dem Bekenntniss D. Georgii Maioris von dem Artikel der Justification, Wittenberg 1558, schon auf dem Titel, dann A 3, A 4 a. Dergl. im Sermon von Pauli Bekehrung 1552, K 1 b, N 1 a. — [18]) Sermon von Pauli Bekehrung P 1 b. — [19]) A. a. O. — [20]) Auf die neue subtile Verfälschung des Evangelii Christi, in Dr. Majors Comment etc., Erklärung u. Antwort Nicolai Galli (Vorrede Magdeburg 1553), B 4 a. — [21]) Sententia ministrorum Christi in ecclesia Lubecensi, Hamburgensi, Luneburgensi et Magdeburgensi de corruptelis doctrinae iustificationis etc., herausgeg. mit einem Vorwort von Flacius und Gallus und sammt der jenes Erachten der Ministerien erbittenden Zuschrift beider, datirt von Magdeburg d. 19. März 1553. In dieser Zuschrift B 3 a wird folgendermassen argumentirt: Caeterum quod scandali etiam plenissima sit et doctrina desperationis, hinc facillime cernitur. Nam miseri peccatores in maioribus tentationibus, sive in ultima hora, sive alias, cum cogitabunt adeo verum esse, neminem salvari posse sine bonis operibus, ut si angelus de coelo diversum doceat aut sentiat, anathemate devovendus sit, semper cogentur respicere ad bona opera, quae et quanta habeant. Nec prius aliquam consolationem ex promissionibus salutis in cor suum admittent, ac ne poterunt quidem admittere, quam tantum se bonorum operum habere, quantum necesse est, certo deprehenderint. Quod si vel revera nulla benefacta habuerint, vel etiam ea ipsa, quae habent, eis ex oculis amota, vel quod in tentatione fere fit, in peccatum commutata fuerint, sicut omnes nostrae iustitiae, hoc est, omnia bona opera sunt ut pannus menstruatae et sterquilinium teste Esaia et Paulo, tunc certa desperatione miserae illae afflictaeque

conscientiae obruentur. Cogetur etiam Maior certo constituere idque ex Dei verbo, quantum operum sit necessarium ad salutem. Nam alius alio plus minusque illorum habet. Alius porro tam parum, et ferme nihil habeat, quod haud dubie non sufficiet. — [22]) So in der 9ten Homilie zur Passionsgeschichte, Opp. tom. III. fol. 260 b. Aehnlich T. II, fol. 333 b über die Epist, am 15. p. tr. — [23]) Ueber die Epistel am 15. p. tr. Opp. tom. II, fol. 333 a. — [24]) A. a. O. fol. 333 b ff. Als Beispiel: Lazarus in fide et agnitione promissi Messiae seminat in spiritum, facit bonum et in hac fide subministrat virtutem, timorem, amorem, invocationem Dei, obedientiam et patientiam in cruce et afflictione etc. Ideo metit vitam aeternam et ei vicissim subministratur introitus in aeternum regnum servatoris Christi et hoc modo reportat finem fidei, salutem animae suae, non suo sed Messiae merito, ex sola et immensa misericordia Dei. Dagegen der dives epulo. — [25]) Ueber die 7. Epistel p. tr. Opp. tom. II, fol. 291 b ff. Mit grosser Heftigkeit erklärt sich hier Major gegen die Flacianer. So fol. 295 b: Nec moveantur calumniis aut anathematibus Flacii, qui ut salutem suam ac vitam aeternam diabolis furenter prostituit, ita evertere summis viribus hanc propositionem conatur: bona opera salvandis esse necessaria. Ac contra stabilire oppositam blasphemiam studet: bona opera salvandis periculosa sunt et aeternae saluti officiunt. Eine Beschuldigung, die dem Flacius das schreiendste Unrecht thut, cf. Preger, Matthias Flacius Illyricus I, S. 394. Sinant, so fährt M. fort, piae mentes Flacium et manipulares eius suo cum periculo salutem suam aeternam diabolis prostituere, sinant semet ipsos suis execrationibus et anathematibus devovere diabolis et an-

gelis eius etc. Die oben angef. St. bes. fol. 296a. — [26]) Ueber die 7. Epist. p. tr. Opp. tom. II, fol. 296b. — [27]) Ein Sermon von St. Pauli und aller gottesfürchtigen Menschen Bekehrung zu Gott, durch D. Georg Major. Hieraus ist klar zu befinden, dass Dr. Majori von seinen Abgünstigen unbillig auferleget, wie er lehre, dass gute Werk zum Verdienst der Seligkeit nöthig sein, und wird hie angezeigt, ob, wie, welche und warum gute Werke dennoch zur Seligkeit von Nöthen". (Die Vorrede vom 10. Nov. 1552). So war schon auf dem Titel der anstössige Ausdruck in Schutz genommen. In der Schrift selbst aber kehrt derselbe an den verschiedensten Stellen wieder: Q 1, S 4, Y 2 ff., e 4 b u. a. — [28]) So a. a. O. Q1a u. b. — [29]) Sermon von Pauli Bekehrung P3b ff. — [30]) Predigt über den Spruch Joh. 1. Siehe das ist Gottes Lamm etc., vgl. Vorrede zu dem Sermon von Pauli Bekehrung B 2. — [31]) Sermon von Pauli Bekehrung Y 3 b ff. — [32]) Ebendaselbst Z 3 a und b. — [33]) A. a. O. Z 3 b und 4 a. — [34]) Ebenda Y 4 b ff. — [35]) Bericht der bittern Wahrheit Justi Menii auf die unerfindlichen Auflagen M. Flacii Illyrici und des Herrn Niclas von Amsdorffs, Wittenberg 1558, L2b. — [36]) A. a. O. L 3. — [37]) Ebendaselbst K4a: „Dass er (der h. Geist) anfahe in den Gläubigen Gerechtigkeit und Leben, welcher Anfang in diesem Leben, weil wir auf Erden in diesem sündlichen Fleisch wandeln, ob er wohl noch ganz schwach und unvollkommen ist, ist er gleichwohl zur Seligkeit nöthig, und wird künftiglich nach der Auferstehung vollendet werden, dass wir darinnen vor Gott ewig wandeln und selig sein." — [38]) Bericht der bittern Wahrheit K4b: „Zum

Andern, so führe ich der Rede nicht, dass gute Werk zur Seligkeit nöthig seien, dass Jemand gedenken möcht, als könnte Niemand selig werden ohne Zuthun und Hilfe guter Werke, allein durch den Glauben an Christum, ... sondern also sage ich, dass denen, die gläubig und durch den Glauben Gottes Kinder worden sind, der heilige Geist zum Pfand der Kindschaft wahrhaftig in ihre Herzen gegeben werde, welcher in ihnen anfahe und schaffe neues Leben und neue Gerechtigkeit, deren sie vorher an ihnen selbst keines gehabt noch vermocht haben, und dass solches also vom heiligen Geist in ihnen geschehe, das sage ich sei ihnen zur Seligkeit von Nöthen." — [39]) A. a. O. O 3a: „Dass ich aber die Proposition, die man jetzt D. Majoris zu nennen pflegt: gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, widerrufen und verdammen soll, dazu habe ich gesagt und sage noch, dass ich ihr mein Leben lang weder in Predigten noch Schriften nie geführt habe, und wird michs auch in Wahrheit Niemand überführen können... Und ist meine Meinung je und allewege gewesen, wie auch noch, dass solche Weise zu reden billiger nachgelassen denn geführt würde, um des ärgerlichen Missverstandes willen... Dass ich sie aber so stracks dahin als allerdings falsch und ketzerisch simpliciter verdammen sollen, dessen hab ich Beschwerung gehabt, und noch, weil sie in doctrina legis nicht mag verdammt werden. — [40]) Bekenntniss D. Georg Majoris von dem Artikel der Justification, Wittenberg 1558, B 1 a: „Dass ich aber dieser Wort, gute Werk sind den Gläubigen zur Seligkeit nöthig, mein Leben lang weder in meinen lectionibus, Predigten oder Schriften nie nicht gebraucht, berufe ich mich auf alle diejenigen, so meine lectiones und Predigten gehört und Schriften gelesen. [41]) Bekenntniss von der Justification B 3a. —

[42]) In der oben (N. 11) angeführten Commonefactio, Opp. Tom. II, fol 554a: Nec discessi unquam nec Deo iuvante discedam ab agnita semel veritate. — [43]) Commonefactio, l. c. fol. 554a u. b. Major fügt weiter hinzu: Nunc obtestationem vestri addam, quam profectam a sene et huius scholae atque ecclesiae amantissimo et prospiciente eventum harum confusionum deque posteritate eam ob causam admodum sollicito existimabitis esse vocem non hominis sed spiritus sancti. Res ostendit, eius nos doctrinae custodes esse et mansisse, quam Lutherus et Melanthon, spiritu s. duce et interprete, collatis sententiis et coniunctis operis, ex propheticis et apostolicis scriptis restitutam nobis tradiderunt, in quorum scriptis inde usque a tempore Confessionis Augustanae nec dissonum quidquam aut discrepans est, vel inter se vel a fundamento, nec obscurum aut perplexum. — [44]) Cf. Joh. Georg Walch, introductio in libr. ecclesiae Luth. Symbol., Jenae 1732, p. 802 sq. — [45]) Auf die neue subtile Verfälschung des Evangelii Christi in D. Majoris Comment Antwort Nicolai Galli B 3b: „Hierauf frage ich nun Majors Gewissen selbst..., wie er sich oder Andere doch der Seligkeit immer vergewissern und trösten wolle oder könne, so gute Werk dazu nöthig vorhanden sein müssen? Wenn er gleich noch darzu flicket, dass das Gewissen nicht auf die Werke sehen soll, sondern allein auf Christum: das ist doch noch nicht mehr, denn mit Einer Hand geben und mit der andern wieder nehmen. Denn sollen und müssen gute Werke da sein, so will sie das Gewissen haben und so viel, als zur Seligkeit nöthig sind. Findets dieselben nicht, wie es denn gar keine findet noch finden kann, wie zuvor gehört, so ist da keine Ruhe und kann sich Christi dieweil nicht trösten, weil es das nicht hat

und bei sich findet, das zu dem Trost in Christo nöthig dabei ist oder sein soll". — In derselben Weise urtheilt Flacius, Censura de testamento D. Maioris bei Schlüsselburg VII, 266 ff. Vgl. S. 271: Hic si ei (peccatori) D. Maior conetur succurrere aut dicere: verum quidem est, bona opera esse sibi necessaria ad salutem, sed ratione debiti, non ratione meriti, respondebit ille: sive sint necessaria ratione meriti, sive ratione debiti, sive etiam alio aliquo nomine aut praetextu aut obligatione sint necessaria, tamen quum ego nulla plane habeam et penitus impossibile sit, quemquam sine eis salvari, actum plane de me est. Quare iste pestilens error omnibus modis adigit perterritum peccatorem ad Dei desperationem eumque aeterna salute spoliat, nihil prorsus sublevante, sed potius intricante et implicante eum isto astuto sophismate aut elusione de merito et debito. Quid enim refert, unde aut quo titulo debeas, aut aliquid sit tibi omnino ad salutem necessarium, dummodo debeas, nec unde persolvas, habeas. — [46]) Sententia ministrorum Christi in ecclesia Lubecensi, Hamburgensi, Luneburgensi et Magdeburgensi de corruptelis doctrinae iustificationis etc., Magdeburg 1553. In der jenes Erachten erfordernden Zuschrift von Flacius und Gallus befindet sich die im Texte angeführte Stelle B 4 a. — [47]) Ein kurzer Unterricht auf Dr. Georgen Majors Antwort, dass er nit unschuldig sei, wie er sich tragice rühmet. Niclas von Amssdorff Exul, Basel 1552, B 1 a und b. — [48]) Nicolaus Gallus, auf die neue subtile Verfälschung etc. C 2 a. — [49]) Epistola Tilemanni Heshusii ad Dominum Wigandum, vom 9. Febr. 1569, bei Schlüsselburg VII, 188 ff. Der Widerspruch richtet sich direct gegen Melanchthon, welcher überaus oft den Satz ausgesprochen hatte: Exclusiva

non excludit, ne adsint, sed a causa iustificationis. Haec est illa Helena, vos forti spiritu pergite in suscepto certamine nec frangamini conviciis etc. — [50]) Epistola M. Joachimi Westphali, Superint. Hamburg., scripta ad Conr. Schlüsselburgium, vom 10. Juli 1569, bei Schlüsselburg VII, 173 ff., bes. 180 ff. — [51]) Disputatio contra novam corruptelam Majoristarum, adserentium operum praesentiam in actu iustificationis necessariam esse etc. D. Joachimus Morlinus, Episcopus Sambiensis in Borussia, a. 1570. Bei Schlüsselburg VII, 166 ff. th. 30. — [52]) Confessio Saxonicorum theologorum de Dr. Maioris erroribus, Schlüsselburg VII, 73 ff. p. 100: Stante hac doctrina, quod necessitas praesentiae bonorum operum nostrorum in articulo iustificationis non excludatur, ita quidem, ut sine ea praesentia nemo iustificetur coram Deo, tum Pontificii poterunt suum istud dogma de congruo et condigno et de fide formata caritate tueri, praesertim cum hodie Pontificii multo subtilius de his rebus loqui soleant quam olim. Item regnabunt in ecclesia Christi illa superba dogmata, impossibile esse etc. — [53]) A. a. O. S. 78. — [54]) Ibid. — [55]) Ebendas. p. 79. — [56]) A. a. O. p. 79 u. 80. — [57]) Luthers Tischreden, WW. 58, 356. — [58]) Z. B. in der N. 50 genannten Epistola Westphals, Schlüsselburg VII, 180. — [59]) A. a. O. p. 183. — [60]) Ebendaselbst. — [61]) In einem anderen späteren Briefe Westphals vom 19. Juni 1574, ebenfalls an Conrad Schlüsselburg gerichtet, tritt die Unsicherheit des Mannes nicht minder deutlich hervor. Er billigt die Meinung des Heshus, welcher die praesentia bonorum operum ausschliesst, als umsichtig und klug. Videtur igitur (Heshusius) idem sentire et velle quod nos, videlicet quod in ipsa iustificatione, quando de eo

agitur, per quid iustificemur, quidve nos iustificet, quod in hoc opere seu actu, qui est iustificare, hoc est, imputare iustitiam et absolvere, non sit constituenda operum praesentium necessitas. Nam ea requireretur ut causa et fieret doctrina de iustificatione fidei conditionalis, adderetur quippe conditio hominem iustificari fide, si praesentia sint opera. Lutherus autem et alii theologi, cum dixerunt, opera excludi, non ut non adsint, sed ut nihil mereantur, aut ut non iustificent, respexerunt effectum sequentem iustificationem, quae fit fide absque operibus. Ideo ne necessitas illa praesentiae operum obtrudatur in articulo iustificationis et ne inde defendatur necessitas operum ad salutem, ego ita limitarem illam propositionem, ut dicerem, opera excludi in iustificatione, non ut non adsint, scilicet suo tempore et loco, et ut non sequantur, sed ut non iustificent etc. Schlüsselburg VII, 185 ff. Wie unbequem manchen Lutheranern die Berufung auf Luther war, mag man auch aus Joh. Wigands Aeusserung ersehen, de iustif. mis. pecc. 107: Tertio sicut ignis, inquiunt, absque radiis et calore nequit esse, ita cum fides accenditur, e vestigio simul multae virtutes adsunt. Ergo bona nostra opera, quibus tamen meritum, vis, causa iustificandi adimitur, simul in iustificatione apud Deum sunt praesentia. Respondeo: primum a similitudinibus rerum mundanarum ad articulos fidei valetne consequentia? Deinde Pauli vox eritne fide digna atque immota? Non operanti, inquit, impio sine operibus imputatur fide iustitia. Bona autem opera fructus appellat iustitiae, sicut Christus fructus vocat bonae arboris. Praeterea impostura est manifesta. Nam quando Lutherus aut alii orthodoxi hac comparatione utuntur, de vita hominis Christiani disserunt. Ipsi vero retrahunt ad articulum et actionem iustificationis apud

Deum. — [62]) Sententia Matthiae Flacii Illyrici de necessitate praesentiae bonorum operum in articulo iustificationis, bei Schlüsselburg VII, 154 ff. — [63]) Dass diese Propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre, christliche Proposition sei, durch die Heilige Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt. Niclas von Amsdorf 1559. — [64]) S. D. 625, 4; 627, 14 — 628, 21. — [65]) S. D. 625, 7 — 627, 13. — [66]) S. D. 626, 10—12. — [67]) S. D. 627, 14, 15. — [68]) Ib. Sed et sacrae litterae vocabulis (necessitatis, necessarii, debiti, debemus, oportet, cet.) utuntur, quoties de iis rebus agunt, quas ratione mandati, ordinationis et voluntatis divinae praestare tenemur. — [69]) S. D. 627, 14. Zuerst nach der Augsb. Confession und der Apologie der Satz: bona opera esse necessaria; dann: quod necesse sit bona opera facere, quia necessario fidem et reconciliationem cum Deo sequi debent; endlich: quod necessario ea opera, quae Deus praecepit, a nobis sint facienda. Dies Alles combinirt mit Gottes mandatum, ordinatio et voluntas. — [70]) S. D. 627, 15. — [71]) S. D. 627, 16—18. — [72]) A. a. O. „Das ist: wann dies Wort (nöthig) gebraucht, soll es nicht von einem Zwang, sondern allein von der Ordnung des unwandelbaren Willens Gottes, dess Schuldner wir sind, verstanden werden, dahin auch sein Gebot weiset, dass die Kreatur ihrem Schöpfer gehorsam sei.“ — [73]) Ebendas.: „Denn solche Scheinwerk (die man ohne und gegen den Willen thut) will Gott nicht haben, sondern das Volk des N. T. soll sein ein williges Volk Ps. 110“ u. s. w. In noch bestimmterer Zusammenfassung findet sich der Gedanke z. B. bei Chemnitz, Loci P. III, p. 72: Necessaria igitur sunt bona opera, non tantum ut fiant, sed ut eo modo fiant, sicut in prima quaestione dictum est, spiritu

sc. libertatis. In scriptura enim in vera significatione non pugnant, sicut iam monstratum est: libertas et servitus, necessarium et voluntarium; sed coniunguntur liberalis servitus et voluntaria necessitas, et e contra libertas in caritate serviens et spontanea voluntas necessitate mandati divini ad obedientiam obligata. — [74]) S. D. 628, 19 und 20. — [75]) 619, 41. 620, 43. — [76]) S. D. 619, 41. — [77]) Heppe, der Text der Bergischen C. F. p. 80. — [78]) Die schwäbische Concordie sagt (s. den Abdruck bei Heppe, Gesch. des deutschen Protest. III, Beil. p. 108): „Wenn man aber fragt, woraus und woher der Glaube das habe, dass er gerecht und selig macht, ists falsch und unrecht, wer da sagt: fidem, quatenus caritatem, qua formetur, coniunctam habet, iustificare; vel fidei, ut iustificet, necessariam esse praesentiam bonorum operum", also dieselben Worte, wie sie die Bergische Formel enthält S. D. 620, 43. Verschärft wurde der Gedanke in der Berg. Redaction dadurch, dass einmal in dem späteren Satze: aut ad iustificationem esse necessariam praesentiam bonorum operum hinter iustificationem eingeschoben ward vel in articulo iustificationis, sodann aber hinzufügt: „oder dass die Gegenwärtigkeit der guten Werke im Artikel der Rechtfertigung oder zu der Rechtfertigung vonnöthen sei, also dass die guten Werke ein Ursach sein sollen, ohne welche der Mensch nicht könne gerechtfertigt werden, welche auch durch die particulas exclusivas absque operibus, d. i. wenn St. Paulus spricht „ohne Werke", aus dem Artikel der Rechtfertigung nicht ausgeschlossen werden." Vgl. Heppe, der Text der Berg. C.F. p. 82. — [79]) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus II, 301 ff. Nur Heshus habe noch gelehrt, die reno-

vatio geschehe mit der iustificatio simul: „aber alle späteren lutherischen Dogmatiker lehrten wie Heerbrand" (der nämlich die regeneratio als effectus iustificationem sequens bezeichnet). — [80]) Quenstedt, theol. did. pol. III, 621. — [81]) S. D. 619, 41; vgl. Chemnitz Loci III, 81: Wenn man behaupte, quod fides, ut accipiat et habeat vim seu virtutem iustificandi et salvandi, necessario requirat praesentiam bonorum operum, so verlange man damit allerdings nicht mehr und nicht weniger als die fides formata der Römischen. Eine andere Frage aber sei die, quomodo vera fides a fictitia discernatur. Ibi certe verum est: fides sine operibus est mortua. Cf. Ex. Conc. Trid. I, 233: Haec beneficia filii Dei dicimus quidem esse coniuncta, ita ut quando reconciliamur, simul etiam detur spiritus renovationis. Noch bestimmter äussert sich Chemnitz über die Frage nach der praesentia bonorum operum in einem Schreiben an Dr. Andreas Meiendorff, vom 17. Febr. 1569, bei Schlüsselburg VII, 195 ff. Er beruft sich auf das Beispiel Abrahams Rom. 4., ubi Abr. fide sine operibus iustificatur et salvatur. Quaero, an ibi exclusiva ipsam praesentiam bonorum operum excludat, quod Abrahae fides nulla tunc habuerit bona opera. Atqui Paulus sumit Abrahamum ex Genes. 15., cum per annos plus minus decem Deo obedierat fide Hebr. 11. Fuit igitur tum fides ipsius ornata multis praestantissimis operibus et tamen etiam tunc iustificatur sine operibus, quia non ingrediuntur actum vel definitionem iustificationis, non autem excluditur praesentia, quasi fides Abrahae tunc fuerit sine operibus. Nachher: rursus vero si dicam, fidem quando est in actu iustificationis, debere destitutam esse operibus simpliciter, hoc est, debere mortuam esse. Ebendahin geht das Urtheil

des Nicolaus Gallus, auf die neue subtile Verfälschnng des Evangeliums in Dr. Majors Comment E 4: „Wiewohl Gerechtigkeit oder Seligkeit, Glaub, Busse oder Bekehrung, Wiedergeburt und neuer Gehorsam, diese vier allezeit hie beisammen sind und der Zeit halben nicht können geschieden werden, so sind sie doch ihres Wesens halben und dass sie nicht alle gleicherweise in uns und von uns sind, auch eins aus dem andern folget, dem Wort Gottes und Brauch christlicher Gewissen nach nothwendig zu unterscheiden.“ — [82]) Als unrecht wird in der C. F. der Satz bezeichnet: in articulo iustificationis esse necessariam praesentiam bonorum operum. — [83]) Cf. Fridem. Bechmanni annotationes in Comp. theol. Leonhardi Hutteri p. 537, qu. 20: Ergo fides in iustificationis articulo potest esse sine bonis operibus? Minime vero: neque enim hoc pacto fides et bona opera ita a se invicem divelluntur, quasi fides aliquando et aliquamdiu stare possit cum malo proposito; sed distinguuntur istaec respectu ordinis causarum et effectuum, antecedentium et consequentium. Hierauf 21: Haec planius explica! Bona opera non praecedunt fidem, sed sequuntur. Cum enim persona iam est iustificata, tum etiam per spiritum s. renovatur et sanctificatur: ex qua renovatione deinceps fructus, hoc est bona opera sequuntur. — Bechmann macht dazu die weitere Bemerkung, dass man die qu. 20 ausgesprochene Frage doppelt verstehen könne: 1) an fides iustificans possit esse sine bonis operibus ratione coexistentiae, ut non coexistant bona opera, tanquam fructus fidei? 2) an fides iustificans, quatenus actu ad iustificationem concurrit, sit sine operibus quoad operationem, ut fides iustificet, opera autem non iustificent? Im ersteren Sinne ist die Negativa, im zweiten die Affirmativa

wahr. In ähnlicher Weise handelt von dem Verhältniss der qu. 20 u. 21 Joh. Ebart, Enchir. theol. in Comp. Leonh. Hutteri, Jen. 1690, p. 359. — [84]) Abgesehen von den bereits genannten Theologen steht Joh. Gerhard entschieden auf Seiten derer, welche von einer zeitlichen Trennung des Glaubens und des neuen Gehorsams nichts wissen wollen. Bei Gelegenheit der von Bellarmin angeregten Frage: an vera et iustificans fides a dilectione et reliquis virtutibus separari possit? bezeichnet er seine Meinung dahin: fidem quidem solam iustificare, interim tamen non esse solam, sive ab operibus bonis separatam, siquidem beneficium iustificationis cum renovatione hominis interiori semper est coniunctum: Loci VII, 242. Den Schriftstellen, mit denen Gerhard dies beweist, z. B. 1 Tim. 5, 8; Joh. 6, 64; 1 Joh. 2, 3; 1 Joh. 5, 1 u. a., fügt er Schlussfolgerungen hinzu, die aus der Natur des wahren Glaubens gezogen sind. Cf. 244 b: Qui delectantur adhuc peccatis, quaerunt occasiones peccandi. Qui quaerunt occasiones peccandi, in illis non est vera poenitentia. Ubi autem non est vera poenitentia, ibi nec gratia Dei locum habet nec vera fides. Oder auch: Fide amplectimur promissionem de remissione peccatorum et sic regeneramur sive ex Deo nascimur, cum illa regeneratione perpetuo coniuncta est renovatio; u. a. m. Die Thesis war zugleich gegen den Satz des Tridentinums gerichtet, dass der Glaube bei Begehung von Todsünden bestehen könne; p. 247. Freilich war es eine bedenkliche Lehrweise, wenn in demselben antirömischen Interesse Balth. Meisner in seinen Disput. ausführte: Multa simul existunt, quae tamen suis essentiis et essentialibus proprietatibus maxime sunt distincta. Nunquam existit homo sine colore, attamen ratiocinatur sine beneficio coloris. Nunquam existit

homo sine pedibus, attamen videt sine beneficio pedum. Non igitur omnia, quae coniuncta sunt, coniunctim agunt. Ita fides nunquam est sola, hoc est, non existit sola sine aliis virtutibus: attamen suum essentiale officium, quod est iustificare, sine aliis expedit, cf. Hebenstreit, syst. theol. P. III, p. 1176. Die hier gewählten Beispiele sind deswegen bedenklich, weil sie den Schein erwecken, als stünde die justificirende Thätigkeit des Glaubens mit der sanctificirenden ebensowenig in Beziehung wie etwa die Augen mit den Füssen. Jedenfalls aber war es eine übliche Lehrweise geworden, dass man sagte: per fidem solam iustificamur, non autem per fidem solitariam et operibus plane destitutam, cf. Bechmann, Ebart a. a. O., auch Aeg. Strauch, Comp. theol. pos. pol., Dresdae et Lipsiae 1709, p. 476. Es war daher nichts weniger als unorthodox, dass Spener lehrte, „wenn wir sagen, der Mensch werde gerecht allein durch den Glauben und ohne die Werke, so sei die Meinung nicht, dass er gerecht werde durch einen solchen Glauben, bei dem keine Werke seien; sondern allein, dass die Werke, die bei dem Glauben sind, zu der Rechtfertigung in dem Geringsten vor Gott nichts thun; indessen wo der wahre seligmachende Glaube ist, da ist solcher niemalen ohne Werke", evang. Glaubenslehre, Dom. XI. p. tr. p. 1046; vgl. überhaupt Walchs Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche II, 313 ff. Nichts desto weniger traten seine Gegner, wie Schelwig, Sonntag, Neumann, Wernsdorff, auch dagegen auf, indem der erstere behauptete (Synops. Controv. art. XX, qu. 12, p. 192): nunquam fides sola est apud iustificatum, sola autem est, cum homo primum iustificatur, quandoquidem dilectio iustificationem peractam demum sequitur, Sonntag aber (de vera fidei forma

§ XL) hinzufügte: nexum aut coniunctionem fidei et bonorum operum simpliciter non esse indissolubilem, cum fides et bona opera in iustificationis statu, non autem in ipso iustificationis actu coniungantur. Cf. Hebenstreit und Walch a. a. O. Indess besann sich doch die orthodoxe Theologie bald wieder eines Besseren, und Hebenstreit Syst. III, 1179 billigt es, dass Spener gegen Schelwig geschlossen habe: „will D. Schelwig diese Proposition nicht stehen lassen: allein der lebendige Glaube macht selig, so muss er dero Gegensatz passiren lassen: auch ein andrer Glaube, der nicht lebendig ist (das ist der todte Glaube), macht selig. Welcher Satz unsre ganze evangelische Lehre über einen Haufen wirft" (Gewissens-Frucht c. II, n. 40, p. 73); Hebenstreits eigne Thesis p. 1168 lautet: Quamvis Apostolus Rom. 3, 28 . . . a iustificatione quaecunque bona opera excludat quoad efficientiam, non tamen a iustificatione excludit quoad nudam praesentiam, seu minime significat, quod nulli boni ac fidei contradistincti motus actusque ex parte hominis iustificandi requirantur, neque aliqua bona opera, stricte ac specialiter sic dicta, eo temporis momento, quo homo iustificatur, realiter adsint. Dasselbe Urtheil auf Grund des pietistischen Streits bei Fr. Buddeus, instit. theol. dogm. 1333 ff., unter dem Beifügen, es handle sich hier nur um die nuda praesentia, nicht aber um irgend welchen concursus operum ad iustificationem. Quod si quis etiam putet, rectius dici opera ista bona, de quibus loquimur, non tam iustificationi quam fidei esse praesentia, nec is nos sibi repugnantes habebit. Auf einem Missverständniss dagegen beruhte es, wenn Johann Ernst Schubert bestreitet, dass gute Werke in actu iustificationis gegenwärtig seien. Er sagt Comp. theol. dogmat. p. 532:

Quamquam autem regeniti in primo regenerationis consummatae momento ad bona opera iam apti et dispositi sunt, hoc ipso tamen temporis momento aliquod bonum opus ab illis peragi non credo. Nam hoc tempore fides solum Christi meritum intuetur, bona oblata desiderat et in promissionibus evangelicis acquiescit. Cum autem bonum opus editur, lex Dei consideratur, occasio agendi adest et motiva ex fide ac impetrata iustificatione repetuntur. Hinc bona opera non dicenda sunt praesentia in actu iustificationis. Als wenn es bei der Präsenz der guten Werke darauf ankäme, dass der Glaube etwas Anderes thue als das Verdienst Christi anzuschauen und die verheissenen Gnadengüter zu empfangen. — [85]) Joh. Musaei Praelectiones in Epit. Form. Conc. p. 177 u. 78. Vgl. Buddei instit. dogm. p. 1333, der unter opera bona im weiteren Sinne versteht boni illi motus actusque, qui ad contritionem spectant ceu alteram poenitentiae partem adeoque fidem praecedunt, sodann et interna illa, quae semper cum fide coniuncta sunt et sine quibus nunquam existit, uti sunt spes et caritas; endlich et ea, quae ex fide fluunt et ut fructus ac documenta de ea testantur uti externa opera quaevis, sive quidquid homo regenitus veraque fide praeditus secundum legis divinae praescriptum recte cogitat, loquitur, agit. Genauigkeit und Sicherheit kann man diesen Bestimmungen nicht nachrühmen. — [86]) Musaeus a. a. O: Theologi, qui allegant illud Augustini dictum: bona opera non praecedunt sed sequuntur iustificatum, bona opera accipiunt in significatu posteriori et specialiter; quia bona opera vocant, quae homo iam operatur libere, per vires a spiritu s. acceptas, ita ut horum principium sit homo iam renatus, cui spiritus s. suo auxilio adest eumque in studio bonorum operum gratia sua adiuvat. Et haec opera, cum

praesupponant fidem, non possunt praecedere iustificandum, sed recte dicitur, quod sequantur demum iustificatum. Bei dieser unrichtigen und unpräcisen Fassung der Werke nach der Justification konnte für die ihr vorausgehenden das Urtheil nicht anders als ebenso unsicher ausfallen. Sie seien, sagt Musaeus weiter, licet revera sint bona opera, absolute tamen loquendo non tam hominis, quam spiritus s. in homine agentis opera. Nam quod attinet primam inspiratam cogitationem sanctam et desiderium pium, dicit Augustinus et cum eo theologi communiter, quod Deus operetur ea in nobis sine nobis, i. e. sine nostro libero consensu: unde licet homo cogitet sancte, spiritus s. tamen est, qui hanc cogitationem sanctam in eo excitet. Quod vero attinet subsequentes pios motus et actus, quibus fides paulatim accenditur, licet ad eos voluntas incipiat se per primum acceptae gratiae motum active habere et quodam conatu et desiderio in gratiam tendere, tamen illae qualescunque vires acceptae ita debiles sunt, ut illi actus et motus subsequentes pii absolute non tam hominis voluntati, aliqualibus viribus gratiae instructae, quam ipsi spiritui s. per verbum in ipsis operanti adscribantur et propterea in communi usu loquendi non soleant dici hominum bona opera, sed actus et motus poenitentiae, quos spiritus s. per verbum in homine excitat et per quos hominem convertit et regenerat. — [87]) Chemnitz Iudicium de controv. exortis p. 3, bei Musaeus a. a. O. p. 178. — [88]) Ich brauche wohl kaum daran zu erinnern, dass damit nicht dasselbe gesagt ist, wie wenn die Römischen die contritio im Unterschied von der attritio als „die in göttlicher Liebe bestehende rechte Reue" (Lämmer S. 284) bezeichnen. — [89]) S. D. 628, 22 ff. 620, 43. — [90]) Ganze und unverfälschte Acta

und Handlung des Colloquii u. s. w. Wittenberg, 1570, fol. 40 b. — [91]) Ebendaselbst fol. 42 a. — [92]) Acta Colloquii Aldeburgensis, Lipsiae a. 1570, p. 166: Quarto criminando vincere tentant, nam dicunt se affirmare, impossibile esse — folgt der im Text citirte Satz — Respondemus: collocutores saltant ex metis et fingunt aliam propositionem, id quod in malis causis fieri solet. In hac enim propositione convenimus, quia semper ita docuimus. Sed impugnamus istam propositionem, in articulo et actu iustificationis bona nostra opera necessaria esse necessitate praesentiae. — [93]) Ibid. p. 169. — [94]) Vgl. auch Musaeus, Praelect. p. 163: Articulus iustificationis sumitur interdum 1) pro doctrina de natura et causa iustificationis et hoc sensu recte dicitur, bona opera non ingredi articulum iustificationis . . . interdum 2) videtur iustificationis articulus accipi pro ipso actu iustificationis, et hoc sensu idem erit iudicium, quod iam dixi de actu iustificationis. 3) Theologi ducales in Colloquio Altenb. articulum iustificationis de momento temporis, quo homo iustificatur, accipiunt („Artikel oder Augenblick"); wenn man dies verstehe de operibus positis in motibus poenitentiae et conversionis, so sei ihre Aussage falsch. — [95]) S. D. 628, 22; 620, 43. — [96]) Zur Erläuterung fügen wir hinzu, was über den vorliegenden Punct zwischen den Neustädter Admonenten und den Apologeten der C. F. verhandelt ward. De libro Conc. admonitio p. 327: In articulo iustificationis declaranda etiam erat condemnatio illius loquutionis, quod iustificatio fidei requirat praesentiam bonorum operum, et non omittenda huius anathematismi conciliatio cum alio praecedente, quo damnatur haec oratio, fidem iustificantem eam quoque esse, quae sit sine vera poenitentia et dilectione, et cum solutione illius obiectionis: fides non est

sola, ergo non iustificat sola. Worauf die Apologie fol. 201 a antwortet, „die gemeldte phrasis sei darum verworfen worden, dieweil sie anders nicht als de causa, von der Ursach der Rechtfertigung, könne verstanden werden. Denn was also nothwendig gegenwärtig ist zur Rechtfertigung, dass ohne desselben Gegenwart die Rechtfertigung nicht sein oder geschehen kann, das muss freilich de causa, von der Ursach der Rechtfertigung selbst verstanden werden. Nu kann das aber mit Nichten passiren, dass die guten Werke für eine Ursach der Rechtfertigung sollten gehalten werden, man nenne es efficientem, eine wirkende Ursach, oder sine qua non, das ist eine solche Ursach, ohne welche der sündige Mensch vor Gott nicht könne gerecht werden. Die andere Rede betreffend, versteht sich von selbst, warum sie verworfen sei, nämlich damit, wenn sichere, ruchlose Leute hören, dass die Gegenwart guter Werk zur Rechtfertigung selbst, als ein Ursach, nicht nöthig sei, sie nicht in den Wahn gerathen, weil sie als ein Ursach der Rechtfertigung ausgesetzt, dass man derhalben lehre und wolle, dass der Glaube auch ein rechter Glaube sei, welcher ohne Busse und Liebe ist und bleibet Denn viel ein Anderes ist es, die Gegenwart guter Werke in der Rechtfertigung, als eine Ursach, nicht zulassen wollen und lehren oder sagen, dass dieses ein rechter Glaube sei, der ohne Busse und Liebe ist und bleibet." — [97]) S. D. 629, 23. — [98]) S. D. 628, 21. — [99]) Vgl. den Abdruck der Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias, bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III. Bd. Beil. S. 232. Wornach sich die Angabe bei Heppe, der Text der Berg. Concordienformel, S. 92, Anm. 43 berichtiget. — [100]) S. D. 630, 31 ff. — [101]) Libri christ. Conc. explica-

tio p. 432. — [102]) Aug. Conf. art. VI u. art. XX. — [103]) Apol. art. III de dilect. et impl. legis, cf. insbes. p. 120 ff. — [104]) Gemeint sind Darstellungen, wie bei Hutter zu unserm Art., wo nach Vorgang Andrer quinque causae genannt werden. Es sollen nämlich gute Werke geschehen respectu Dei, angelorum gratia, proximi causa, nostri causa, diaboli causa: p. 432 ff. Einfacher und logischer Chemnitz Loci III, 23; auch Quenstedt IV, 327. — [105]) S. D. 630, 31 ff. — [106]) S. D. 615, 27. — [107]) S. D. 630, 30 ff. — [108]) S. D. a. a. O. Disputatur, an bona opera salutem conservent. — [109]) Vgl. den vorigen Artikel S. D. 612, 9 ff. — [110]) S. D. 628, 22 ff. — [111]) S. D. 630, 30 — 631, 35. — [112]) Auf die neue subtile Verfälschung des Evangelii Christi in D. Majoris Comment, Erklärung u. Antwort Nic. Galli, C2. — [113]) Quenstedt IV, 330: Si in hac propositione: bona opera sunt necessaria ad consequendam salutem aeternam per τὸ consequi, adipisci, obtinere intelligatur oppositum negativum aut privativum, ut idem sit, quod non perdere seu amittere eandem, sicut vivificare pro non occidere seu vitam perdere, et contra negativa pro oppositis affirmantibus aliquando capiuntur, ut accipere mercedem pro non perdere mercedem Mt. 10, 41; tum enim sensus est, bona opera necessaria esse ad non amittendam vel perdendam vitam aeternam, quod etiam conceditur; non item si bona opera dicantur concurrere tanquam causa ad eam consequendam. Vgl. Kromayer theol. pos. pol. p. 548: Unde consequens est, fugam malorum operum necessariam esse ad evitandam damnationem. Bechmann, annotationes in Comp. Leonh. Hutteri p. 609: Quaestio igitur huc redit: an adultis, qui ex lege divina cognoscere possunt bona opera et qui tempus habent bene

operandi, bona opera necessaria sint ad salutem, non ut causa vel meritum eius, sed saltem ut conditio in hominibus sine qua non, i. e. sine qua si fuerint, vel si secure in peccatis perseveraverint, salvari non possint. Ubi respectus est habendus 1) ad rem ipsam, 2) ad phrasim et modum loquendi. Si rem ipsam spectamus, propositio haec: bona opera necessaria sunt ad salutem, nihil habet incommodi, nam sensus eius huc redit: homo non potest salvari, nisi fidem per bona opera declaret et in statu bonorum operum reperiatur, vel non potest salvari, si in impoenitentia vel peccatis perseveraverit. Si vero spectamus phrasim hanc et modum loquendi, ea usus est Horneius, et semel etiam Calixtus, sed ita intellexit, quod bona opera ad salutem sint necessaria, non ut causa vel meritum salutis, sed tantum ut conditio sine qua non. Qui igitur vult reiicere hanc phrasim, eodem sensu accipere eam debet, nempe ut hoc modo intelligat, quod bona opera ad salutem non sint necessaria ut conditio sine qua non: qua ratione sensus huc redit, quod homini, qui ad salutem aeternam contendit, non sit necessarium, ut in bonis operibus ambulet, quod sine bonis operibus, sine studio bonorum operum salutem possit consequi, quod nimis durum est asserere. — [114]) S. D. 631, 34 ff. — [115]) Nicolaus Gallus, auf die neue subtile Verfälschung etc. C 3 a. — [116]) Auf des Herrn Dr. Majors Verantwortung und Declaration der Leipzigischen Proposition, wie gute Werk zur Seligkeit nöthig sind — Antwort Nicolai Galli, Basel 1552, B 4 a. — [117]) Schmalk. Artikel, ed. Müller, S. 319, 42 ff. — [118]) S. D. 631, 35. — [119]) S. D. 621, 51 u. 52. — [120]) Möhler, Symbolik 3. Aufl. S. 150 ff., bes. 159, 173: „Es ist unwidersprechlich: das im Gebiete des Heiligen thätige Moment des Glaubens kann nach Luther nicht hervortreten

ohne das andere, welches Christum trostvoll ergreift; aber dies letztere kann vorhanden sein ohne das erstere, und zwar in der Art, dass nach Luthers Meinung der Glaube an die Sündenvergebung in Christo allen Werth und alle Bedeutung verlöre, wenn es sich nicht also verhielte." S. 187: „Dieses Bewusstsein des göttlichen Wohlwollens soll die Liebe und die guten Werke in seinem Gefolge erblicken; allein wie sie in ihrer Anwesenheit Nichts zur Rechtfertigung beitragen, so benehmen sie dem Gerechtfertigten auch nichts in ihrer Abwesenheit. Hier wird demnach die Liebe nicht als die substantielle Form des rechtfertigenden Glaubens angeschaut; der Mensch ist schon gerechtfertigt, sobald er auf Christus vertraut; der Same für den Himmel ist vorhanden und versetzt in denselben, wenn er auch unter ungünstigen Umständen, z. B. wegen Trägheit des Willens u. dergl., keine Früchte trägt. Das protestantische Dogma schliesst also sowohl die vor als die nach der Bekehrung zu Christo verrichteten Werke und überdies die heiligen Gesinnungen aus, wenn es dem Glauben die allein seligmachende Kraft beimisst." — [121]) Wegscheider, instit. theol. ed. 4, p. 450: Praeterea neminem fugit, fervidiore hanc sententiam tuendi et accuratius constituendi studio factum esse, ut homines ad varios prolaberentur errores verae religioni quam maxime noxios. Non solum enim a multis, qui formulam iustificationis forensem defendebant, virtutis studium, sine quo nulla prorsus esse potest vera religio, contemtum imo damnatum est, verum etiam omne hominis christiani officium ad fidem historicam de Jesu meritis nudamque eorum perceptionem prava multorum opinione revocatum est. — [122]) Nitzsch, deutsche Zeitschrift 1851, S. 82: „In Christo ist nichts Getrenntes. Erst-

lich schon nicht im Fortschritte zu seiner eignen Vollendung So kommt denn auch etwas darauf an, in seinem Wirken zum Heile eine solche Einheit zu erkennen . . . Christus vermöchte sie nicht zu rechtfertigen, wenn er nicht wüsste, dass er sie im Versöhnen enteignet und durch Versöhnung heiliget. Die eine Wirkung greift über die andere hinaus und hinter die andere zurück, so dass auch in subiecto der Glaube der Berufenen und Erweckten erst in dem Grade die Busse auswirkt als er die Liebe hervorbringt, und die Bekehrung sammt der Rechtfertigung erst in dem Masse wahr wird als die Heiligung zunimmt." — [123]) S. D. 612, 13. Vgl. Apol. p. 96, 56: Nam fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam; p. 125, 105: Maxima virtus, inquiunt, iustificat. Imo sicut lex etiam maxima, seu prima non iustificat, ita nec maxima virtus legis. Sed illa virtus iustificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita, qua accipimus gratiam ac pacem a Deo. Haec autem virtus fides est. Nam ut saepe dictum est, fides non tantum notitia est, sed multo magis velle accipere seu apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Est autem et haec obedientia erga Deum, velle accipere oblatam promissionem, non minus *λατρεία* quam dilectio. Vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere et id pronuntiat esse verum cultum. — [124]) S. D. 626, 9. — [125]) Luther von der Freiheit eines Christenmenschen, WW. 27, 183 ff. — [126]) Möhler, Symbolik 3. Aufl. S. 160.

V.

De lege et evangelio.

Das Verständniss des Unterschiedes und Zusammenhanges von Gesetz und Evangelium, sowie auch jenes der Lehre vom dritten Brauch des Gesetzes im sechsten Artikel ist nach allen Seiten bedingt von der Einsicht in das Wesen der Bekehrung, der Rechtfertigung, der guten Werke, also eben der Bekenntnisspunkte, welche bis hierher Gegenstand der Untersuchung waren. Darum ist aber auch umgekehrt von der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium und von der Beantwortung der Frage, wie der Gerechtfertigte und Bekehrte hinfort zu dem Gesetze stehe, die Reinerhaltung der früheren Lehrsätze abhängig, und das Bekenntniss heisst aus dem Grunde mit besonderem Fleiss über dem Unterschiede des Gesetzes und des Evangelii halten, damit nicht, wenn diese zwei Lehren vermischet oder wenn aus dem Evangelio ein Gesetz gemacht werde, Christi Verdienst verdunkelt und die betrübten Gewissen ihres Trostes, den sie aus dem reingepredigten Evangelio haben, beraubt würden[1]). Wenn daher auch hier, gleichwie schon in den früheren Artikeln,

nicht das unmittelbare antipäpstliche Interesse den Anlass zum Bekenntniss gab, sondern „der Zwiespalt zwischen etlichen Theologen Augsburgischer Confession"[2]), so war doch die Beseitigung dieses Zwiespaltes gerade desswegen wünschenswerth und nothwendig, weil die eingetretenen Irrungen die Kirche in die Gefahr brachten, die richtige Stellung gegenüber der römischen Häresie wieder zu verlieren: es handelte sich doch schlüsslich darum, dass nicht dem Papstthum wiederum die Thür in die Kirche Gottes aufgethan werde[3]) — der vorzüglichste Gegner, gegen welchen nachmals Joh. Gerhard die kirchliche Auffassung zu vertheidigen hatte, war Bellarmin[4]).

Es ist neuerdings die Behauptung aufgestellt worden, der Gegenstand des Streites sei den Streitenden selbst unklar geblieben, man habe sich gegenseitig missverstanden, und eine Schlichtung des Streites sei weder durch Luther noch auch nachmals durch die Concordienformel erfolgt: er schwebe heute noch[5]). Man hat ferner auch in diesem Stücke einen Unterschied zwischen der „altprotestantischen" Glaubenslehre und der nachmaligen lutherischen Systematik zu finden gemeint und denselben dahin bestimmt, in der altprotestantischen Kirche habe die Auffassung des Evangeliums als einer Busspredigt als unzweifelhaftes Dogma gegolten und die lutherische Dogmatik habe sich dieser Auffassung des Evangeliums nicht eher entschlagen können, als bis dieselbe in der Concordienformel ausdrücklich verworfen war; die

altprotestantischen Dogmatiker hätten die Identität des Evangeliums und der Heilsordnung im A. und N. T. der Substanz und dem Effect nach anerkannt und einen Unterschied nur im Modus gefunden, die lutherische Dogmatik dagegen habe den Unterschied in der Substanz selbst behauptet; wie denn auch die letztere kein Interesse gehabt habe, die Idee der Einheit von Gesetz und Evangelium zu beachten, „da es für sie vielmehr nothwendig war, den Gedanken zu vertreten, dass für den Gläubigen als solchen das Gesetz abrogirt sei und dass der Gläubige nur, inwiefern sich in ihm die Macht der Sünde noch wirksam erweise, das Gesetz zu beachten habe“[6]). Und es hängt mit dem letzteren Puncte zusammen, wenn von andrer Seite gesagt ward, Luther sei doch nicht recht zur Anerkennung des Gesetzes als des idealen Offenbarungsgehaltes der göttlichen Liebe gelangt, sondern zeige nur an einzelnen Stellen eine Ahnung davon: Zwingli sei es vorbehalten gewesen, „das Gesetz in seiner völligen Wesensgleichheit mit dem Evangelium zu erkennen und dasselbe als die Idealität der göttlichen Liebe gegenüber ihrer Realität, also in seinem blos formalen Unterschiede vom Evangelium anzuschauen“[7]). Sowohl diese Differenz des Urtheils über die dogmengeschichtliche Frage und den Ausgang des Streites selbst, wie die ganz zutreffende Bemerkung, dass in der verschiedenen Auffassung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium die uns am Meisten bewegenden kirch-

lichen Zwiste und Spaltungen ihren Grund haben[8]), lässt uns abnehmen, dass es sich hier um einen Artikel des Bekenntnisses handelt, der auch gegenwärtig nicht ausserhalb des Streites gestellt und der um seiner Consequenzen willen wichtig genug ist, um eine eingehende Erwägung zu beanspruchen.

Nicht dieses war Gegenstand der Controverse zwischen Agricola und Luther, dass der rechte Glaube neben der Hingabe an das in Christo geschenkte Heil in sich befasse die Abkehr von der Sünde in aufrichtiger Reue. Aber es handelte sich um die Stellung, welche diesem zwiefachen Momente des Glaubens anzuweisen sei, und es frug sich im Zusammenhange hiermit, wie die Producenten jenes zusammengesetzten Productes zu diesem und zu einander stünden. Wir kennen es als einen Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung der Bekehrung, dass der Glaube der Reue nach jener vorangeht, nach dieser folgt (S. 78). Agricola, das lässt sich zeigen, stand auf dem Puncte, den evangelischen Begriff des Glaubens daran zu geben und zu dem römischen hinüberzugleiten, als er die Reue, welche dem Glauben vorangeht, als unzureichende und nutzlose verwarf. In seinen kurzen Summarien der Evangelien[9]) knüpft er an die Stelle Tit. 2, 11 ff. eine Beschreibung des Herganges der Bekehrung, worin er der Reue ihre Stelle hinter dem Ergreifen der Gnade und Freundlichkeit Gottes anweist. „Wenn das Herze erstlich erfäh-

ret (denn dies Erfahren und Gewahrwerden muss vorgehen und den ersten Stein legen, sonst ists verloren), wie es Gott so freundlich mit uns meine, also dass er uns ziehet und locket zu Christo, schenkt uns solche reiche Gnade ehe wirs verdienen, ja da wir seine Feinde sein: so wirft sich das Herz herum, ergreift Gottes Gnade und Freundlichkeit, dankt ihm von Herzen, dass er sein so lange Zeit her, da es nichts um solchen Jammer gewusst hat, darin es bis über die Ohren in allerlei Gotteslästerung gelegen ist, so gnädiglich verschonet hat, so er es doch mit allem Fug und Rechte zu tausend Mal in Abgrund der Höllen hätte stossen mögen. Hebet an herzlich mit Schmerzen zu reuen über begangene Missethat, will gerne ablassen und ist ihm leid, dass es seinen Gräuel und Gotteslästerung zuvor nie erkannt hat, sonst wollt es willig und gerne ehe davon abgestanden sein; versagt also allem vorigen Wesen und Wandel, das ist Pönitentia, Büssen, und der neuen Geburt erste Staffel, das rechte Hauchen und Anblasen des heiligen Geistes. Darnach gewinnt es ein herzlich Vertrauen zu Gotte, er werde ihm seine Thorheit zu Gute halten und nicht verargen, dieweil ers nicht besser gewusst hat, wiewohl es sich sehr davor schämet und wollt, es wäre nie geschehen, nimmt ihm auch für, dieweil es ihm ist so wohl gegangen, nun noch nimmermehr zu sündigen oder etwas zu thun, damit es sich un-

würdig solcher geschehenen Wohlthat, als wäre es undankbar und vergessen, machen möchte. Lernt also in Furcht und Zittern seine Seligkeit wirken, stärken und bewahren. Die Wohlthat ist reich und ein lauter Geschenk, Erkenntniss derselbigen macht ein recht kindlich Scheuen, wie vor einem Vater, dass man ja den frommen gnädigen Vater nicht wieder zu Zorn bewege noch reize, auf dass er nicht alte und neue Schuld miteinander räche, das ist denn Vergebung der Sünden. Also dass die beide, Busse und Vergebung der Sünden copulative und conjunctim miteinander *ad salutem*, zur Seligkeit — *lex* thäts *separatim*, prediget Busse allein *ad condemnationem*, zur Verdammniss — durchs Evangelium von Christo mit einander getrieben, gelehret und erfahren werden sollen, so lange die Kirche stehet und Christen auf Erden leben werden" [10]).

Wir übersehen nicht, dass in dem Process der Bekehrung, wie er hier geschildert ist, als erster Stein, welcher gelegt werden müsse, nicht blos das Erfahren und Gewahrwerden der Freundlichkeit Gottes bezeichnet wird, sondern zugleich auch das Ergreifen dieser Gnade und Freundlichkeit und der Dank für dieselbe. Die Reue setzt dies Ergreifen und Danken als geschehen und geschehend voraus, und ihr folgt alsdann das herzliche Vertrauen, Gott werde die Thorheit zu Gute halten. Hiermit tritt also das zweite Stück nach der „Busse", nämlich die „Vergebung der Sünden" hervor, aber wir über-

sehen wiederum nicht, dass Agricola mit den Worten „das ist denn Vergebung der Sünden“ erst dann abschliesst, nachdem er zuvor der kindlichen Scheu gedacht, mit welcher man die Seligkeit wirke und bewahre. Was ist nun jenes frühere Ergreifen der Gnade, welches mit Dank verbunden doch ein Empfangen der Gnade, das heisst der Sündenvergebung, setzt, wenn nun erst nach zwischeneingetretener Reue das herzliche Vertrauen auf den Erlass der Schuld nachfolgt? Ich glaube auf Beistimmung hoffen zu dürfen, wenn ich sage, diese Verschiebung aller jener Verhältnisse des Glaubens, wie wir sie früher nach evangelischer Auffassung kennen lernten, bewirkt ein Hinübergleiten nach der Richtung der römischen Lehre, immerhin ein unbewusstes — denn „Busse und Vergebung der Sünden“ will Agricola nach evangelischem Brauche lehren und zwar in engster Verknüpfung — aber ein solches, welches thatsächlich in der Entwickelung seiner Doctrin vorliegt. Denn ich wüsste in der That nicht, an welcher Stelle des vorgeführten Bekehrungsherganges der momentane Act der Rechtfertigung gedacht werden sollte: fällt er zusammen mit dem „Ergreifen“ der Gnade, wie denn der Dank für diese erst hinter diesem Platz findet, so stünde er vornan; fällt er aber, wie nicht minder annehmbar, zusammen mit dem „herzlichen Vertrauen“ zu Gott nach der Reue, womit ja die Sündenvergebung combinirt wird, so käme er zuletzt — die thatsächliche Frucht des Bestrebens,

Busse und Vergebung der Sünden „copulative und conjunctim mit einander" zu setzen, ist mithin die Auseinanderreissung und Zerstückung dessen, was entweder nicht oder als Eins existirt, der Rechtfertigung. Wer freilich das nothwendige „Ineinander und Durcheinander der Gnade und Gerechtigkeit, der Busse und des Glaubens" durch die Aussage genügend bestimmen zu können meint, der Glaube der Berufenen und Erweckten wirke erst in dem Grade die Busse aus, als er die Liebe hervorbringt [11]), der wird vielleicht an jener Zerstückung, die im Namen der Kopulation vollzogen wird, Gefallen finden. Für uns, glaube ich, wird es genügen, an diesem Orte die Verwirrung jenes „Ineinander" zu constatiren und daraus den vorläufigen Beweis zu entnehmen, wie untrennbar die Richtigstellung oder Verrückung der Momente der Bekehrung zusammenhängt mit dem Verhältniss, in welches Gesetz und Evangelium zu einander gebracht werden. Wenn nun der Glaube der Busse vorausgeht, wie dies Agricola auch später in seiner Confession als seine frühere, dann als unrichtig erkannte, Meinung angiebt [12]), und doch die Sündenvergebung oder Rechtfertigung nach evangelischer Weise hinter der Reue oder Busse ihren Ort hat, so begreift sich, dass Agricola zugleich ein Interesse hatte, den Begriff jenes vorhergehenden Glaubens abzuschwächen, und bei der Besprechung mit Melanchthon zu Torgau im J. 1527 der Behauptung des letzteren,

oportere terrores in animis existere ante iustificationem et in his moeroribus non discerni facile posse amorem iustitiae et timorem poenarum, zwar beipflichtete, aber mit dem Zusatze, welcher das Dasein des Glaubens vor der Reue retten sollte, *a fide minarum inchoandam esse contritionem*[13]). Melanchthon antwortete darauf mit Recht, diese *fides minarum* sei von den *terrores* nicht zu trennen: *quid aliud est fides minarum quam pavor?* Und Luther entschied den Streit schlüsslich dahin, *sibi placere, ut fidei nomen tribuatur iustificanti fidei ac consolanti nos in his terroribus, fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi*[14]). Erwägt man den Gedankengang, wie er in all diesen Aeusserungen Agricolas über die Momente der Bekehrung vorliegt, so hat man darin, wie es scheint, für die spätere Betheiligung des Mannes an dem Augsburger Interim noch einen weiteren psychologischen Erklärungsgrund, als die gewöhnlich allein als Motiv bezeichnete Eitelkeit desselben, die allerdings wesentlich dabei mitwirkte.

Es lässt sich übrigens auch noch in anderer Beziehung die unwillkürliche Annäherung aufzeigen, in welcher Agricola hinsichtlich der anthropologischen Frage zum Romanismus sich befand. Wir bleiben dabei ebenfalls, gleichwie in dem Vorhergehenden, bei der Vorstellung stehen, welche Agricola mit der Umkehr des Menschen aus der Sünde zum Heil verbindet, und gewinnen daraus den Vortheil, dass uns von vornherein der unlösbare Nexus klar werde,

welcher zwischen der Lehre *de lege et evangelio* und den Centraldogmen der evangelischen Kirche obwaltet. Indem Agricola bei der Bekehrung des Menschen mit dem Evangelium oder mit der Predigt der Gnade und Freundlichkeit Gottes den Anfang machen heisst und die Zerknirschung begründet auf die *violatio filii* nicht auf die *violatio legis* [15]), stellt er den zu bekehrenden Menschen sofort auf den Standpunkt, auf welchem sich, wie wir gesehen haben, der gläubige und bekehrte befindet. Er hält es für möglich, dass der natürliche Mensch, ohne zuvor mittelst der Predigt des Gesetzes gerichtet und in den Tod gegeben zu sein, die heilsame Gnade Gottes würdigen und einen heilsamen Eindruck von derselben erhalten könne, so dass das Verständniss derselben und der Dank für dieselbe die Empfindung der Reue wecke und schärfe. Wäre dies an dem, so müssten wir offenbar in dem Nachweis der Bekehrung von einem anderen Zustande des natürlichen Menschen ausgehen, als wie wir ihn das Bekenntniss haben lehren sehen: die kirchliche Lehre von der Verderbtheit des in Sünden erstorbenen Menschen, dem das Kreuz Christi zunächst ein Aergerniss und eine Thorheit bleibt, bis er die Unseligkeit seines persönlichen Zustandes inne geworden ist, erleidet eine wesentliche Modification, wenn jene Möglichkeit zugestanden wird. In der That hat Luther mit seinem scharfen Blick bereits in der Schrift gegen die Antinomer es erkannt und ausgesprochen, wie man die Sünde

auch mit müsse weg thun, wenn man das Gesetz weg thue: es sähe ihn die Sache so an, als stäken solche Geister in der Meinung, dass alle die, so der Predigt zuhören, eitel Christen seien und ohne Sünde [16]); und Kirchenhistoriker wie Niedner haben die Wurzel des Zwiespaltes zwischen Luther und Agricola in der anthropologischen Differenz gefunden [17]).

Dagegen theilte Agricola — und wir treten damit der eigentlichen Controverse näher — mit Luther und Melanchthon sowie den übrigen evangelischen Lehrern die zwiefache Voraussetzung, einmal dass das Gesetz für sich genommen zur Rechtfertigung nichts vermöge, vielmehr nur eine tödtende und verdammende Kraft habe, sodann dass auch die Predigt des Evangeliums, also die Predigt von Christo und insonderheit von Christi Leiden und Sterben, eine Busspredigt für den Sünder sei und sein solle. Wir achten es nicht für nöthig, hinsichtlich des ersteren Punktes an irgend eine besondere Aussage der Reformatoren an dieser Stelle zu erinnern — ist doch eben dies das Grundthema, von dem alle andern reformatorischen Thesen ausgehen; zu dem andern bekennt sich Luther ausdrücklich dem Agricola gegenüber, indem er sagt, er habe freilich gelehrt, lehre auch noch, dass man die Sünder solle zur Busse reizen durch die Predigt oder Betrachtung des Leidens Christi, damit sie sehen, wie gross der Zorn Gottes über die Sünde sei, dass da

kein ander Hilfe wider sei, denn dass Gottes Sohn müsse dafür sterben — eine Lehre, die nicht blos St. Bernhards, sondern der ganzen Christenheit, aller Propheten und Apostel Predigt sei[18]). Melanchthon befand sich daher ebenso in Uebereinstimmung mit Luther als er unmittelbar an den Ausdruck der Schrift sich anlehnte, wenn er nicht blos in seinen Privatschriften sondern auch in der Augsburgischen Confession und in der Apologie die Meinung vortrug, die Summa, in welche unser Herr Jesus Christus sein Evangelium gefasst habe, sei diese, nämlich dass man lehren soll Busse und Vergebung der Sünden in seinem Namen[19]), das Evangelium strafe alle Menschen, dass sie in Sünden geboren seien und dass sie alle schuldig des ewigen Zornes und Todes seien, und biete ihnen an Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit durch Christum[20]). Das Interesse, welches Melanchthon dabei hat, ist dieses, die Wahrheit des Glaubens und der Bekehrung, welche beide die *contritio* als *conditio sine qua non* fordern, dadurch zu begründen, dass das Evangelium selbst, indem es die Gnade Gottes in Christo ankündige, den Menschen der Uebertretung schuldige[21]), und auch in der veränderten Confession, wo der Gedanke an die sittliche Umwandelung, die mit dem Glauben verbunden sei, noch energischer sich geltend macht, vermittelt sich die Aussage von der Busspredigt des Evangeliums durch den Gedanken der Nichtexistenz des Glaubens in denen, welche nicht Busse thun[22]).

Ist nun, so lässt sich aus jener zwiefachen Voraussetzung weiter argumentiren, das Gesetz vermöge seiner richtenden und verdammenden Wirkung zur Rechtfertigung nicht geeignet und wird die Busse, ohne welche es allerdings nicht zur Rechtfertigung kommt, zugleich durch die Predigt des Evangeliums bewirkt: wozu dann überall noch unter Christen, d. h. da wo es sich um die Bekehrung des Sünders zu Gott handelt, die Predigt des Gesetzes, deren Effect nicht ebenso wie der des strafenden Evangeliums auf den Trost der Gnade hinzielt? Was das Gesetz wirken könnte, wird viel besser, weil unmittelbar verbunden mit der Predigt des Heils, vom Evangelium bewirkt. So knüpfte sich der Antinomismus des Agricola an die reformatorische Erneuerung des Paulinismus ebenso an, wie einst der Antinomismus des Marcion an das Evangelium des Paulus selbst sich anschloss. Es ist mir nicht unbewusst, dass die eigentlich Marcionitischen Sätze dieses späteren Antinomismus, wie z. B. dieser: *Moses et lex non possunt nobis monstrare verum Deum*[23]), nicht von Agricola ausgesprochen wurden[24]); aber die Dinge liegen gar nicht so, dass zwischen jenen Sätzen und den Aeusserungen Agricola's eine unübersteigliche Kluft bevestiget wäre. Es ist eine in den kurzen Summarien der Evangelien vorkommende Ausdrucksweise, und zwar zunächst an Worte des Paulus im Römerbriefe angeschlossen, dass das Evangelium sei eine Offenbarung vom Himmel, und folglich nicht

ein Gesetz oder Gesetzbuch [25]). Soviel mir bekannt, hat Agricola nur an jener Stelle das Verhältniss von Gesetz und Evangelium in dieser Form bestimmt, und wir werden gleich hernach sehen, wie wenig er in der Darstellung seiner Meinung consequent ist — aber liegt nicht in jener einzigen Aeusserung bereits mehr als die Möglichkeit eines Marcionitischen Antinomismus? Was ihn jedoch vor dem weiteren Vorgehen auf diesem bedenklichen Wege bewahrte, war vor Allem die Fassung jener mit dem Evangelium identischen Offenbarung als Offenbarung der Gerechtigkeit und des Zornes zumal, nämlich „der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und des Zornes Gottes vom Himmel herab über die, die der Wahrheit nicht gehorsam sind, die dieser Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes nicht glauben, vertrauen oder anhangen wollen" [26]). Denn hiermit war in die vom Himmel herabkommende Offenbarung zwar nicht das Gesetz selbst, aber doch ein Analogon desselben, eine die Sünde strafende und ihr zürnende Thätigkeit Gottes, aufgenommen, allerdings unter der Beschränkung, dass der Zorn Gottes gelte denen, welche der „Offenbarung der Gerechtigkeit" nicht glauben, vertrauen oder anhangen wollen. Diese Beschränkung ist folgerichtig, und man begreift bei Annahme derselben um so leichter, in welchem Sinne nach der Meinung Agricolas beides zugleich geschieht, Busse und Vergebung der Sünden gepredigt wird, wenn eine jegliche Offenbarung recht geschieht [27]). Denn

nun ist die Predigt des Zornes Gottes oder der Busse nichts weiter als die andere Seite der Predigt seiner Gerechtigkeit: die Ankündigung der Vergebung in Christo schliesst in sich und lehrt zugleich den Zorn Gottes über den Unglauben, welcher jener Ankündigung zu gehorsamen sich weigert; die Ankündigung des Zornes Gottes über die dem Worte der Gerechtigkeit Ungehorsamen ist *eo ipso* eine Predigt von dieser Gerechtigkeit.

An dem Beispiele der Bekehrung des Saulus versucht Agricola dies Beieinander jener zwiefachen Offenbarung, wovon auch die *revelatio irae* keine Gesetzespredigt sein soll, nachzuweisen. „Saulus ist ein Weltmann und eitel Welt, ein Ausbund unter seines Gleichen in den Ordnungen und der Haltung des Gesetzes, das er von Gamaliel mit Fleiss gelernet hat, spottet und verfolget aufs allerhöhest, wie Lucas schreibet *in actis*, den Herrn Christum, die Lehre Christi und alle die daran hangen. Wie empfähet dieser Weltmann Saulus Busse und Vergebung der Sünden? Also *per verbum fidei*, er höret eine Stimme vom Himmel schallen: Saule, Saule, warum verfolgest du mich? Dies ist eine Revelatio vom Himmel herab, da Saulus zuvor nichts um weiss, das Gesetz, sein Fleiss, sein Ernst und Eifer über dem Gesetze kanns ihm nicht zeigen, sondern führet ihn nur weiter und weiter davon, Summa, es ist die Revelation und Offenbarung von Christo, von der Gerechtigkeit Gottes, die vor Gott gilt und ihm

wohl gefällt. Darum auch der heilige Geist Paulum strafet als eine Welt, wie er denn ist und hänget daran, dass Gott zürnen wolle über ihn, wo er nicht von den Sünden ablasse und zu dieser Gerechtigkeit sich begebe. Hie ist zugleich *revelatio iustitiae Dei* und *revelatio irae Dei de coelo*, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und die Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel herab über Saulo. Siehe nun zu, was diese Strafe und Offenbarung wirket, sie ist vom Himmel, der heilige Geist thut sie, darum ist sie kräftig und drückt nach, wirket auch Busse und Vergebung der Sünden in Saulo. Ihm wird ins Herz gesagt, Eins gefalle Gott wohl, das Andere nicht: Gott gefalle herzlich wohl, seinem Sohne, den er hat zu Jerusalem der ganzen Welt zu Trost und Seligkeit sterben lassen am Holze, gehorsamen und glauben, denn solchen allen wolle er gnädig sein um seines Sohnes willen; die Verfolgung aber seines Sohnes und derer, die an seinen Namen glauben, missfalle Gott und mit allen solchen wolle er zürnen. Alsobald wird ihm sein Herz geändert und spricht: wer bist du? Der Herr antwortet: ich bin Jesus von Nazaret, den du verfolgest, es wird dir schwer sein, wider den Stachel lecken. Das Wort „ich bin Jesus“ ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, das Wort „den du verfolgest“, item „es wird dir schwer fallen“ ist die Offenbarung des Zornes Gottes und das alles beides vom Himmel. — Hie gehet das Zittern und Zagen an und spricht: Herr, was

willst du, das ich thun soll? Das habe ich nicht gewusst, dass du es bist, und dass ich so übel an dir und den Deinen thue und Gottes Zorn auf mich lade. O weh, was mache ich? Herr, schone, Herr, schone und zürne nicht, ich will ehe Alles thun, was du willst; ei behüt Herr Gott, behüt, dass ich nur wider dich nicht thu noch handele. Dieweil ich nun weiss, dass du es bist, ich meinte, ich thäte wohl an dem, das ich thäte, so erfahre ichs nun vom Himmel viel anders; ich gedachte je auch selig zu werden durch den Eifer[28]) über dem Gesetze, so sehe ich wohl Gottes Zorn vom Himmel auf mich laden. Habe immer Dank, lieber Jesu von Nazaret, dass du mich warnest und lehrest mich den rechten Weg zur Seligkeit und eben da ichs am Uebelsten mit dir meine: das will mir gebühren nimmermehr zu vergessen. Ei, das ist Liebe über Liebe, dass du für mich, deinen Feind und Verfolger, stirbest und offenbarest mir solche deine Liebe zu mir, da ich deinen Zorn mit meinem Zorn, Dreuen und Wüthen wider dich als meinen verdienten Lohn ererben sollte. *O altitudo divitiarum*, wer kann das ausgründen, dass du mich so hoch fallen lässest und erbarmest dich doch mein, da meine Straf am Grössesten ist, und giebst mir Gnade für Zorn, Himmel für Hölle, Leben für Tod. — Der Herr sprach zu ihm: stehe auf und gehe in die Stadt, da wird man dir sagen, was du thun sollst. Da man ihn aber in die Stadt führet und er nicht siehet und höret, isset und trinket auch

nicht etliche Tage, sondern betet, ist wohl abzunehmen, was diese Revelation und Offenbarung vom Himmel her in ihm gewirket hat. Saulo wird das Evangelium geprediget, welches Gottes Gerechtigkeit und Zorn zugleich verkündigt in Christi Namen. Alsbald siehet er, wie er unrecht thut. Denn verfolget er Christum, so thut er Unrecht, das ist Busse und Erkenntniss seines Schadens. Daher fraget er, was er denn thun solle, er solle ihn eines Bessern berichten, er vertraue und glaube ihm, er werde ihn, wie er denn wohl könne, im Irrthum und der Sünde nicht stecken lassen, er werde ihm heraushelfen und ihm sie vergeben. Hat er angefangen, so werde er auch wohl schliessen, er wolle willig und gerne folgen, man solle ihn das nicht heissen, er wolle es gerne thun, bittet also um Verzeihung und Vergebung seiner Sünden. Das ist denn auch Vergebung der Sünden empfahen und nahe hinzu geschanzet zur Seligkeit, wie denn geschrieben stehet und St. Paul allhie in der rechten Schulen gelernt hat, den Propheten Joel meisterlich einzuführen: wer den Namen des Herrn wird anrufen, soll selig werden"[29]).

Man erkennt leicht, wie in dieser Ausführung Alles darauf berechnet ist, die Wirkung des Gesetzes von dem Hergang der Bekehrung auszuschliessen, und wenn es von vornherein den Schein gewinnen könnte, als werde der Zorn Gottes überhaupt denen verkündigt, welche „von Sünden nicht ablassen", so concentrirt sich im weiteren Verlaufe

der Gegenstand des Zornes Gottes ganz entsprechend dem sonstigen Ausdruck Agricolas auf die *violatio filii* im Unterschied von der *violatio legis*. Agricola meint, solcher Exempel, wie das des Paulus ist, sei die heilige Schrift voll. Denn, sagt er zum weiteren Erweis des Zusammenfallens der zwiefachen Predigt, „es gilt gleich *et res redit eodem*, hörest du ins Herz tönen *revelationem iustitiae*, die Offenbarung von der Gerechtigkeit Gottes, wie Zachäus, wie du an der Kirchweih lesen magst, und gewinnest Lust dazu, wöllest gerne mehr wissen und den Herrn sehen und hören, so ist schon Busse und Vergebung vor der Thür und wird gefühlet in deinem Herzen, welches sich willig in den Gehorsam des Glaubens ergiebt und will gerne Alles fahren lassen, das wider diesen Gehorsam streben und fechten will. Wiederum, hörest du im Herzen des heiligen Geistes Strafe um der Sünden willen, um der Gerechtigkeit willen, wie Saulus und ganz Israel zu Jerusalem, da ihnen Petrus der Apostel diese Revelation von Jesu Christo vom Himmel herab verkündiget und prediget, so ist es eben das, so wirst du sagen wie jene: *viri fratres*, o lieben Männer, lieben Brüder, was sollen wir thun? Das erste Fühlen des Herzens ist Erschrecken und herzlich Büssen über begangene Missethat, das andere, suchen und begehren, eines Besseren berichtet zu werden, ist *invocatio*, das Anrufen und Zunahung zu der Vergebung der Sünden“[30]).

Wir glauben hiermit erwiesen zu haben, dass

für Agricola seiner wahren Meinung nach es sich nicht darum handelte, wie man sich überhaupt die Predigt des Gesetzes neben der Predigt des Evangeliums zu denken habe, sondern darum, dass unter Ausschluss der Gesetzespredigt „die Offenbarung vom Himmel herab" in ihrer Duplicität und Einheitlichkeit zumal die Busse als Schmerz über die Verletzung Christi und den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes in Christo lehre und bewirke, so dass mithin das Object des Zornes Gottes, durch Restriction auf den Unglauben gegenüber der Person Christi, in ähnlicher Weise beschränkt wird, wie dies in der jüngsten Untersuchung *de ira Dei* geschehen[31]). Mit diesen längeren Ausführungen in den Summarien kommen nun auch die aus demselben Jahre 1537 stammenden *positiones inter fratres sparsae* vollkommen überein, insofern nämlich, als sie die Verbindung von Gesetz und Evangelium gänzlich aufheben und die strafende Wirkung des letzteren nicht der Uebertretung des Gesetzes schlechthin, sondern dem Missverhalten gegen den Sohn gelten lassen[32]). Und selbst in seiner nachmaligen Confession vom J. 1540, wo Agricola das Interesse hat, seinen früheren Irrthum, den er zurücknimmt, in der Darstellung zu mildern — er habe von dem äusserlichen Brauch des Gesetzes und seiner Kinderzucht allewege gehalten und gelehrt, dass man die zehn Gebote und *legem moralem* lehren solle — kann er doch nicht läugnen, dass er die Gesetzespredigt, da wo sichs um Busse,

Bekehrung und Rechtfertigung handele, habe ausschliessen wollen[33]).

Wenn daher Agricola in der Zeit, wo er wegen seiner Lehre angefochten ward, ehe er noch den Widerruf leistete, sich darauf zurückzog, das Gesetz vor oder ohne das Evangelium werde fährlich gelehrt, denn es sei *ministerium mortis*, aber fruchtbarlich und ganz seliglich mit oder durchs Evangelium und nach dem Evangelio[34]), so hätte man dies ihm um so weniger als Verdienst anrechnen und als einen Schritt in die nicht mehr „stückliche", sondern genetische Methode der christlichen Glaubenslehre bezeichnen sollen[35]), als darin einerseits ein Zurücktritt von der ursprünglichen Lehrweise, andererseits ein abgenöthigter Uebertritt zur gegenüberstehenden Lehrform Luthers und der Kirche gelegen war, mithin das Verdienst solcher Aussage, auch wenn sie das Rechte getroffen haben sollte, mindestens ein sehr prekäres ist. Denn nun erst combinirt Agricola, wie er sonst nicht gethan, den Zorn Gottes, welchen das Evangelium offenbare, mit dem Gesetz, das mit und nach dem Evangelio fruchtbarlich und seliglich gelehrt werde, und sagt, das Evangelium brauche des Gesetzes Werk, wenn es die Busse lehre und die Leute schrecke[36]). Hiermit war denn freilich ein so wesentliches Stück der anfänglichen Behauptung Agricolas zurückgenommen, dass die Differenz zwischen ihm und Luther nur auf ein sehr geringes Maass sich

beschränkte: die Thatsache des Widerrufes in dem Bekenntniss vom 9. Dec. 1540 erklärt sich aus der Möglichkeit desselben, nachdem im Grunde blos die Frage übrig geblieben, ob das Gesetz nicht blos bei und nach, sondern auch vor dem Evangelio seine Stelle habe. Er bekennt jetzt, von dem ehrwürdigen Dr. Martinus berichtet worden zu sein, wie die Lehre vom Gesetze nicht sei hintan zu setzen in der Busse der Gottseligen; denn das Gesetz ist eine ewige Stimme Gottes, die ohne Unterlass verklagt und verdammt die Sünde durchaus in den Gottlosen und Gottseligen, die zu Gott bekehrt werden; und kann die Schuld der Sünde nicht verstanden noch erkannt werden, ohne aus dem Gesetz, welches die Sünde verdammt, wie denn St. Paul sagt: die Sünde wird durchs Gesetz nur mehr Sünde, das ist, schuldig. Luther habe ihn auch unterrichtet, dass dies das rechte und vornehmste Amt sei des Gesetzes, denn Gott hat das Gesetz nicht allein gegeben, dass es äusserlich sollte die Leute weltfromm machen und den Bösen wehren, dass sie äusserlich nicht sündigen, sondern vielmehr, dass es die Sünde anzeigete, auf dass wir die Sünde erkenneten, die Gnade desto fleissiger suchten[37]). Agricola combinirt hier ebenfalls die Offenbarung des Zornes Gottes mit der Predigt des Gesetzes, denn „wiewohl solch Erkenntniss der Sünden und Schrecken würden der ewige Tod, wo das Evangelium nicht darzu käme, darinnen Gnade verheissen wird und um

Christi willen werden gegeben Vergebung der Sünden und der heilige Geist, so soll man doch gleichwohl das Gesetz nicht hintan setzen, wie denn St. Paul die Heiden straft Röm. 1, durch das Gesetz, und sagt: es werde der Zorn Gottes vom Himmel offenbart über alles gottlose Wesen, und hernach sagt er: Erkenntniss der Sünde ist durchs Gesetz. Darum ist auch Offenbarung des Zornes nichts anders, denn die Predigt des Gesetzes"[38]). Indem nun Agricola auch jetzt noch an dem Gedanken vesthält, dass im N. T. das Amt des Gesetzes, wenn man Busse prediget, im Evangelio mitbegriffen werden soll, auf dass die Sünde beschuldiget und angeklagt werde und zugleich vorgehalten die versprochene Gnade, welche gegeben wird um Christi willen, nicht um der Reue willen [39]), so sieht man vor Allem aus dem Zusammenhange, in welchem er dies thut, dass hier gar nicht ein ihm eigenthümlicher Gedanke sondern ein Satz vorliegt, den er halten und glauben will, wie ihn die Wittenbergische Kirche glaubt und hält. Aber er fügt alsbald auch das Weitere und Letzte hinzu, man solle mit ihm verdammen die Rede, dass das Evangelium müsse das Allererste sein, das müsse gepredigt und gehört werden; dagegen sage er jetzt, das Gesetz müsse und solle das Erste sein, das muss gepredigt und gehört werden, das lehret den Menschen sich erkennen, denn es ist geschrieben: *per legem cognitio peccati;* darnach wenn

der Sünder seine Sünde erkannt und durchs Gesetz erschrecket ist, so soll das Evangelium darauf folgen und das erschrockene Herz wiederum trösten und zu Rechte bringen[40]).

Wie immer man auch die schwierige Frage über das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium zu lösen versuchen möge, so wird man doch, meine ich, darüber nicht im Zweifel bleiben dürfen, dass die eigenthümliche Anschauung Agricolas zur Beantwortung derselben nichts beiträgt. Niemand wird ihm die Richtigkeit der Sätze bestreiten, von denen seine Sondermeinung ihren Ausgang nimmt, dass das Gesetz für sich gepredigt nicht zum Leben, sondern zum Tode führt, dass aber für den Vollzug der Bekehrung es einer Lehre bedürfe, welche mit grosser Kraft zugleich verdamme und selig mache, und er hat es selbst ausgesprochen, dass er zur Betonung dieser Sätze veranlasst worden sei durch die schlechte Gesetzespredigt seines Widerpartes Georg Witzel[41]): aber nicht die rechte Verbindung, sondern die Auseinanderreissung von Gesetz und Evangelium, der Nonsens einer Predigt des Zornes Gottes, die nicht um desswillen zugleich und durchaus Predigt des Gesetzes sei, war das Ergebniss seiner eigenthümlichen unlogischen Doctrin, und die spätere Milderung derselben entlehnte die Wahrheit dessen, was sie enthielt, von der Kirche. Die letzte Aeusserung des Mannes über den Gegenstand vom Jahre 1565 ist keine Erneuerung seiner anfänglichen Lehrmeinung,

freilich auch nicht eine Wiederholung seiner Confession und seines Widerrufs, sondern sie liegt auf gleicher Linie mit den wesentlichen Modificationen, zu denen er sich kurz vor seiner Revocation bewogen gefunden hatte [42]). Das Evangelium Jesu Christi, sagt er hier, soll ein Lehrer und Prediger in der Kirche lehren, das Evangelium, welches Busse und Vergebung der Sünden predigt. Nun aber nicht so, als werde damit die Predigt des Gesetzes ausgeschlossen, sondern es gehet dies so zu, dass das N. T. oder das heilige Evangelium das Ministerium und das Amt des A. T. dazu behält, denn dazu muss das Gesetz dienen; aber nicht blos die drei Buchstaben *lex*, sondern der ewige Rathschluss Gottes, der Alles Böse verdammt [43]). Man wird es bei Erwägung der Situation und des sichtlichen Bestrebens in jener letzten Kundgebung, trotz des geschehenen Widerrufes an die vormalige Lehrform anzuknüpfen, ohne doch sie in Wirklichkeit wieder aufzunehmen, den Mansfeldischen Predigern nicht verdenken können, wenn sie den Verdacht schöpften, es handle sich hier um Erneuerung des anfänglichen Antinomismus [44]): aber keinesfalls führt diese schlüssliche Erklärung Agricolas sachlich weiter als seine früheren und er bleibt die Antwort darauf schuldig, warum und inwiefern das Gesetz nicht auch in solcher Verbindung mit dem Evangelium gepredigt werden dürfe, dass es der Ankündigung der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit in Christo vorausgehe.

Nach allem diesen haben wir keinen Grund, die Aussage der Concordienformel [45]), dass der eine Theil vorgegeben, das Evangelium sei eigentlich nicht allein eine Gnadenpredigt, sondern auch zugleich eine Predigt der Busse, welche die grösseste Sünde, nämlich den Unglauben strafet, zu beanstanden. Der Ausdruck erfordert nur insofern noch eine weitere Verständigung, als er, wie dies schon im Verlaufe des Streites geschehen war, das Gewicht darauf fallen lässt, dass dem Begriff des Evangeliums auf Seiten der Gegner eine gesetzliche Beimischung gegeben werde, dass mithin falsche Gesetzlichkeit gerade dort sich finde, wo man das Gesetz vom Evangelium losgetrennt und den Vorwurf des Antinomismus sich zugezogen hatte. Die Dinge lagen wirklich so, dass, nachdem man in pseudoevangelischem Interesse die Predigt des Gesetzes hintangesetzt und als Mittel der Bekehrung verworfen, diese Hintansetzung und Lostrennung sich alsbald durch eine falsche Bestimmung des Evangeliums, durch das Eindrängen des Momentes der Gesetzlichkeit in den Begriff des Evangeliums rächte — das in unrechter Weise beseitigte Gesetz trat nun in unrechter Weise wider Willen seiner Gegner mit dem Evangelium in Verbindung. So entsprach die Fassung der gegenüberstehenden Irrlehre wirklich der dogmatischen Bewegung, welche der Antinomismus Agricolas genommen, und es war gar nicht zufällig noch auch, wie es der oberflächlichen Anschauung erscheinen könnte, eine scholasti-

sche Verstandesoperation, wenn in den späteren Stadien des von Agricola nur zuerst angeregten Streites die Frage mehr und mehr sich hervorgedrängt hatte, was das eigentliche Geschäft und die wesentliche Wirkung des Evangeliums sei.

Es will nämlich, damit man die nach mehr als Einer Seite hin sich erstreckenden Beziehungen des Bekenntnisses würdigen könne, nicht übersehen sein, dass die Tendenzen und mit ihnen auch die Gegenstände des Streites nachmals sich wesentlich modificirten. Und es war eine Folge dieser Veränderungen, dass die Frage nach dem Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium nicht mehr, wie früher, in ihrer Einheit nur, sondern zugleich in gesonderter Weise zur Besprechung kam, wie denn auch die Trennung des fünften und des sechsten Artikels der Concordienformel auf dieser Sonderung der Fragen beruht. Wir wissen, aus welchem practischen Interesse Melanchthon dazu gekommen war, trotz seiner eifrigen Betonung des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium [46]), der ihm zusammenfiel mit jenem der Rechtfertigung aus Werken und durch den Glauben aus Gnaden [47]), die Predigt des Evangeliums als eine Predigt der Busse und der Gnade zu bezeichnen. In eben dem Unterricht der Visitatoren, der bekanntlich zuerst den Widerspruch Agricolas gereizt hatte, bemerkt Melanchthon, wie zur Zeit viele sagten allein von der Vergebung der Sünde und sagten nichts oder wenig von der Busse; so doch ohne Busse

keine Vergebung der Sünden ist, es kann auch die Vergebung der Sünden nicht verstanden werden ohne Busse. Und es sei zu fürchten, so man die Vergebung der Sünden predige ohne Busse, dass die Leute sicher und furchtlos würden und das Letzte ärger werde denn das Erste. Darum hätten sie die Pfarrherrn unterrichtet und vermahnet, dass sie, wie sie schuldig sind, das Evangelium ganz predigen und nicht Ein Stück ohne das andere[48]). Est ist wunderbar, dass Agricola, indem er Melanchthon wegen der in jener Schrift enthaltenen Einschärfung des Decaloges tadelte und dieselbe als papistisch verwarf, sich andrerseits insofern mit ihm berührte, als auch er die Predigt der Busse als integrirenden Bestandtheil der Predigt des Evangeliums nahm. Aber man sieht auch, dass Agricola auf einem ganz anderen Wege zu seiner Thesis gelangte, und während es seinerseits als ein abgenöthigtes Zugeständniss erscheint, wenn er sagt, dass die Zornespredigt des Evangeliums sich durch das Gesetz vermittele, lag in den Voraussetzungen Melanchthons nichts, was dieser Verbindung von Gesetz und Evangelium zuwider gewesen wäre: die äusserlich gleiche Aussage war sonach ihrer Wurzel nach verschieden. Man muss dies vesthalten, um zu verstehen, wie zwar die von Melanchthon bedingte Richtung der evangelischen Theologie in die Gefahr kam, den klaren Unterschied von Gesetz und Evangelium, auf welchen Melanchthon selbst so grosses Gewicht gelegt hatte, zu trü-

ben, wie aber die Gefahr hierbei vielmehr die des Nomismus als des Antinomismus war, und mit welchem Rechte Melanchthon selbst von den meisten Theologen, namentlich der späteren Zeit, von materieller dogmatischer Verirrung freigesprochen ward[49]). Die eigenthümliche Flucht Melanchthons vor tieferer Speculation, sein Bestreben, den Inhalt der evangelischen Lehre in möglichst schlichte und gemeinverständliche Ausdrücke zu fassen, liess ihn darüber wegsehen, dass er zuweilen beide Aussagen, die eine, dass das Evangelium sei eigentlich die gnädige fröhliche Predigt vom Sohne Gottes Jesu Christo, und die andere, es strafe diese Predigt erstlich alle Sünde und vornehmlich jene grosse Sünde im ganzen menschlichen Geschlecht, dass auch nach gegebener Verheissung die Welt den Sohn Gottes nicht erkennen wolle, neben diesem Strafen des Unglaubens aber und aller andren Sünden verkündige das Evangelium diesen ewigen gnädigen Trost — unvermittelt oder unzureichend vermittelt neben einander stellt[50]), da er doch sonst lehrte, *lege ostendi et argui peccatum*[51]).

Bei Gelegenheit einer Disputation über die Busse unter Melanchthons Vorsitz[52]) im J. 1548 hatte Flacius als Opponent zuerst den Satz, dass das Evangelium eine Predigt der Busse sei, angegriffen und anfänglich zwar sich mit der Erklärung Melanchthons, Evangelium sei hier im weiteren Sinne für die gesammte Lehre Christi zu nehmen, beruhigt;

später aber, nachdem inzwischen Melanchthon bei einer anderen Disputation[53]) jenen Satz noch bestimmter dahin erläutert hatte, zwar würden durch das Gesetz die übrigen Sünden angezeigt, die schlimmste Sünde aber, dass die Welt den Sohn Gottes verachtet, durch das Evangelium, trat er als öffentlicher Gegner Melanchthons in diesem Stücke auf[54]). Allerdings stimmte insbesondere die letztere Aussage mit dem Kanon Luthers in seinen Disputationen gegen Agricola: *quidquid ostendit peccatum, iram seu mortem, id exercet officium legis, lex et ostensio peccati seu revelatio irae sunt termini convertibiles*[55]), gar nicht überein, indessen würde bei der Willigkeit Melanchthons, das Anstössige seiner Redeweise zu beseitigen, ohne weiteren Anlass der Streit sich schwerlich fortgesetzt haben[56]). Man darf nicht vergessen, einmal dass Melanchthon allenthalben unter *poenitentia* die gesammte *conversio* verstand[57]), die Nothwendigkeit des Evangeliums aber zum Vollzug der Bekehrung von Niemand bezweifelt ward, sodann dass er ohne den „Hauptartikel" des Unterschieds von Gesetz und Evangelium aufgeben zu wollen, nur die untrennbare Verbindung beider vestzuhalten beabsichtigte, wenn auch, wie wir später zu zeigen gedenken, die zu diesem Behufe von ihm gewählte Lehrformel eine verfehlte war. Aber die Sache kam sehr bald so zu stehen, dass die bedenklichen Lehren von der Nothwendigkeit guter Werke, wie sie aus der philippistischen Schule sich entwickelt hatten, als schlechte

Vermischung der Rechtfertigung und der Heiligung, zu correspondiren schienen mit der in derselben Melanchthonischen Schule beliebten unklaren Mischung von Gesetz und Evangelium und ihrer beiderseitigen Wirkung: der Kampf gegen die Majoristen mit ihrer falschen Hochstellung der Werke ward zugleich zu einem Kampfe für die Richtigstellung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, und der Verirrung des Nomismus dort stellte sich das Extrem eines Antinomismus hier gegenüber. Dieser spätere Antinomismus hatte mithin allerdings ein ähnliches Interesse wie Agricola früher dies im Gegensatz zu Georg Witzel verfolgte; aber indem nun die von Agricola vordem vertretene Begriffsbestimmung dessen, was es um das Evangelium sei, auf Seiten der Gegner des Antinomismus beliebt worden war, handelte sichs jetzt in mehr gesonderter Fragestellung das eine Mal um die wesentliche Bedeutung und Wirkung des Evangeliums, das andere Mal um die Nothwendigkeit des Gesetzes theils an sich theils für die Bekehrung und das Leben des Gläubigen überhaupt — es war ein Fortschritt in der dogmatischen Bewegung trotz der Verirrungen auf beiden Seiten.

Denn allerdings war es überaus ungeschickt, wenn einzelne, obschon wenige Gegner Majors und der Majoristen der von diesen behaupteten Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit dadurch den letzten Grund entziehen zu können meinten, dass sie eine solche Nothwendigkeit auch innerhalb der Lehre

vom Gesetz bestritten und zu der Behauptung fortgingen, die Leistung des *debitum*, wie sie vom Gesetz gefordert werde, bedinge gar nicht die Gabe oder den Erwerb der Seligkeit, als welche vielmehr *remissio debiti* sei [58]). Bei der letzteren Behauptung Andreas Poachs spielen in unklarer Weise durch einander die Bestimmung dessen, was *salus* sei, nicht nach dem Massstabe des Gesetzes, wo von *remissio debiti* nicht die Rede sein kann, sondern nach jenem des Evangeliums, und der anderweite Satz, dass die Leistung des schuldigen Gehorsams gegen den Schöpfer der Kreatur ohnedies und für alle Fälle obliege, ohne dass sie damit einen Anspruch auf die besondere Gabe der Seligkeit zu machen habe. Est ist sehr wohlfeil, die Verkehrtheiten, welche sich Poach hiebei zu Schulden kommen liess, zu entdecken [59]): von grösserem Interesse dürfte es sein, darauf hinzuweisen, dass ungelöste theologische Probleme hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen an sich und in dessen Urzustande den Verirrungen des Mannes zu Grunde lagen. Nicht übergehen aber wollen wir, dass in dem Streite, worein Poach mit denen verwickelt ward, die gleich ihm Gegner der Majoristen waren, das Verhältniss der Leistung Christi Behufs unsrer Seligkeit zu der Leistung, welche das Gesetz von uns forderte, zur Sprache kam, indem unsre frühere Darlegung des Zusammenhanges jener mit der Rechtfertigung dadurch eine wesentliche Bestätigung erhält. Ist nämlich Gesetzeserfüllung überall

nicht Bedingniss der Seligkeit, darf man nicht sagen, der gefallene Mensch würde die verlorene Seligkeit wieder empfangen, wenn er dem verletzten Gesetze nach allen Seiten hin genug thäte, so wird auch die satisfactorische Leistung Christi mit der von der gefallenen Menschheit zu leistenden nicht mehr identisch sein — die Identität wird von Poach geläugnet[60]), von seinen Gegnern behauptet[61]). — Bei alledem war Poach noch nüchtern genug, um wenigstens dem Evangelium die Wirkung zu belassen, die auch Agricola ihm zugeschrieben hatte, dass es nämlich den Glauben üben heisse und beweisen durch gute Werke[62]). Dagegen trat in den Thesen des Predigers Anton Otto von Nordhausen der Antinomismus zugleich practisch und zwar in der grellsten Weise dadurch hervor, dass eine Scheidewand nicht blos zwischen Moses und Christus, Gesetz und Evangelium, sondern auch zwischen dem Glauben und den guten Werken aufgerichtet ward. „Des Christen beste Kunst ist, vom Gesetz gar nichts wissen, denn Moses hat von unserm Glauben und von unsrer Religion nichts gewusst, und der Propheten Strafpredigten gehen uns Christen nichts an. Ein gläubiger Christ ist *supra omnem obedientiam*, über alles Gesetz und Gehorsam; überall gehören Gesetze, gute Werke, neuer Gehorsam nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Moses und des Papstes Obrigkeit. Der Glaube richtet Alles allein aus, ohne alle gute Werke, und zwar nicht allein ohne alles Verdienst

der guten Werke, sondern auch ohne alle Gegenwart der guten Werke. Wir sollen Gott bitten, dass wir im Glauben, ohne alle Werke, bis an unser Ende beständig bleiben" [63]).

Wohl war es der Gegensatz des Majorismus gewesen, welcher schlüsslich dies äusserste Extrem des Antinomismus provocirt hatte; aber eben darum stand es nicht so, dass von dorther, wo man den meisten Nachdruck auf die Nothwendigkeit der guten Werke zu legen pflegte, die Schlichtung und Beruhigung des Streites zu erwarten stand. Was konnte unklarer sein, als die Lehrweise der chursächsischen Theologen, die auf Melanchthons Ausdruck sich steifend mit ihrer Behauptung, das Evangelium sei unmittelbar und im eigentlichsten Sinne eine Busspredigt, wider Willen die Thorheiten eines Poach stützten? Obschon, meinten sie, von der Verheissung der Sündenvergebung die eigentliche Stimme des Sohnes Gottes als von dem Vorzüglicheren mit Recht den Namen des Evangeliums erhalten habe und durch diese freundliche Benennung der Sohn Gottes seine Stimme habe unterscheiden wollen von der unfreundlichen und schrecklichen Stimme Mosis und des Gesetzes, so könne doch und dürfe von dieser eigentlichen Stimme des Sohnes Gottes, und die aus der Vaters Schoosse durch ihn hergebracht worden sei, in keiner Weise ausgeschlossen werden die Busspredigt, *praedicatio poenitentiae*, und zwar die im eigentlichsten Sinne also heisse und im Namen Christi geschehe [64]).

Aber ist nicht eben dadurch die Unklarheit fixirt, welche Melanchthon durch die Ungleichmässigkeit seiner Aussagen in die Lehre vom Evangelium gebracht hatte? Wer das Evangelium von dem Gesetze recht und wohl zu unterscheiden wisse, von dem hatte Luther einst gesagt, er möge unserm Herrn Gott danken und könne als ein Theologus wohl bestehen[65]) — als der Hauptlehren eine hatte Melanchthon selbst diesen Unterschied bezeichnet. War dieser dem ursprünglichen evangelischen Bewusstsein entstammenden Aussage durch jene halbe Scheidung und halbe Verbindung Genüge geleistet? In der That schritt man auch zu genauerer Bestimmung der Verhältnisse fort, so freilich, dass man mit jenem ursprünglichen Satze des reformatorischen Glaubens brach. Von dem Evangelium im eigentlichsten und strengsten Sinne[66]) lehrte man, es sei eine Busspredigt im strengsten Sinne[67]), insofern nicht das Gesetz allein, sondern unmittelbar das Evangelium die Grösse der Beleidigung Gottes und die Hässlichkeit der Sünde zeige[68]). Oder noch bestimmter, insofern vom Evangelium allein die grösste und vorzüglichste Sünde aufgezeigt, gerügt und verdammt werde, sei auch ausdrücklich und namentlich allein das Evangelium wirklich und eigentlich eine Predigt oder Stimme der Busse oder Bekehrung im wirklichen und eigentlichen Sinne[69]). Man möchte fast behaupten, die Verwirrung sei auf dieser Seite noch grösser gewesen als etwa bei Poach, denn das eine

Mal ist es, wie man sieht, „das Evangelium allein,“ das andre Mal „nicht das Gesetz allein,“ welches die grösste Sünde anzeigt und richtet; und das eine Mal handelt es sich lediglich um ein *indicare, arguere et damnare peccatum* als Aeusserung der evangelischen Predigt, das andre Mal um eine *vox poenitentiae seu conversionis*, und dieser gar noch im stricten Sinne. Da wo man weniger gedankenlos an den Melanchthonischen Aussagen vesthielt, lässt sich noch deutlich die Wurzel des Missverständnisses erkennen, von welcher aus man zu jenen Wahnsätzen gelangte. Man schrieb die Busspredigt (*concio poenitentiae*) dem Evangelium im eigentlichen und strengen Sinne zu, indem man ganz richtig annahm, die Predigt von der Vergebung der Sünde involvire zugleich die Predigt der Busse, und hinzufügte, der Ausschluss jeglichen Rühmens sowie der Beschluss unter die Sünde eigne nicht dem Gesetz der Werke, sondern dem Gesetz des Glaubens [70]). Aber wenn nun auch, mit Luther zu reden, Christus den ganzen Mosen in sich hat [71]), folgt daraus, dass Moses und Christus eins seien? Wenn die Sündenvergebung vom Evangelio nicht verkündigt werden kann, ohne dass man wisse und erkenne, was Sünde sei, folgt daraus, dass das Evangelium, die Predigt der Gnade und Vergebung es sei, welches die Sünde anzeigt und richtet? Die Untrennbarkeit des Einen und des Andern ist unzweifelhaft, aber ergiebt sich daraus auch die Ununterschiedenheit und die substanzielle Einheit?

Doch wir wollen der Entscheidung der Concordienformel nicht vorgreifen und glauben jener jetzt um so mehr uns zuwenden zu können, als nun beides, die Nothwendigkeit einer solchen überhaupt und die Beziehung, in welcher es ihrer bedurfte, historisch vorliegt. Wir haben es sonst nicht als die Weise des Bekenntnisses erkannt, durch Begriffsbestimmungen und Definitionen die obschwebenden Controversen zu entscheiden. Im Unterschiede zu diesem ihren sonstigen Brauche sehen wir hier die Confessoren wesentlich damit beschäftigt, die Bedeutung des Wortes Evangelium [72]) und jene des Ausdrucks Busse [73]) näher zu bestimmen, wie denn auch die Angabe dessen, was es um das Gesetz sei [74]), zu dem substanziellen Inhalt des Bekenntnisses gehört. Aber nicht nach wissenschaftlichem Masse sind jene Begriffsbestimmungen zu messen, als ginge ihre Tendenz dahin, die Gesammtheit der zugehörigen Momente, wie sie an sich sind, auf eine abstracte Formel zu bringen [75]), sondern schriftgebundene Aussagen sind es des unmittelbaren evangelischen Glaubens über das Verhältniss, in welchem sich ihm durch Gesetz und Evangelium die Busse und Bekehrung vermittelt hat. Mangelhafte oder irrige Erfahrung des Herganges der Bekehrung, oder auch mangelhafte und irrige Bezeichnung der richtigen Erfahrung in ihrem Zusammenhange mit den Factoren derselben war es gewesen, was die formellen und materiellen Verfehlungen, welche hier in Frage standen, bewirkt: es

galt nun auf Grund der richtigen Erfahrung die richtige Bezeichnung derselben und ihrer Producenten darzulegen.

Es ist nämlich falsch, wenn man die Stellung, welche die Concordienformel zu den vorhandenen Lehrgegensätzen einnimmt, so charakterisirt, dass man etwa in Beziehung auf Agricola sagt, es sei von den Verfassern der Eintrachtsformel Manches seiner Richtung zugestanden worden, z. B. was über die doppelte, allgemeinere und bestimmtere Bedeutung von Gesetz und Evangelium gesagt wird; und mehre Stellen der Schrift, wie z. B. dass der heilige Geist die Welt um die Sünde des Unglaubens strafe, würden ihm ausdrücklich zu Gute gerechnet[76]). Denn indem jener weitere Gebrauch des Evangeliums als berechtigt anerkannt wird, wornach es beides, Gesetzes- und Gnadenpredigt, Ankündigung der Busse und der Vergebung der Sünden in sich begreife, so ist damit bereits die Differenz mit jener eigenthümlichen Lehre Agricolas ausgesprochen, wornach das Evangelium nicht Gesetzes- und Gnadenpredigt zumal, mithin auch nicht im Sinne des Bekenntnisses Busspredigt und Predigt der Sündenvergebung sei; und wie man jenen allgemeineren Gebrauch neben dem bestimmteren in der heiligen Schrift begründet fand, so lag die gleiche Thatsache in den Schriften der bewährten Lehrer früherer Zeit vor, und es bedurfte nur der Zurechtstellung dieser Thatsache, damit man nicht einen Widerspruch darin finde oder

unrichtige Folgerungen daraus ableite. Hatte doch auch Luther kein Bedenken getragen zu lehren, das Evangelium strafe die Welt um die Sünde, damit die Welt lerne, nicht nur dass sie Sünde habe, sondern auch dass in uns kein Rath und Hilfe sei wider die Sünde und wir von uns und durch uns selbst der Sünden nicht können noch vermögen los zu werden[77]; hatte er sich doch desfalls auf den Befehl Christi berufen, in seinem Namen Busse und Vergebung der Sünden zu predigen, und beides anderwärts[78] so zusammengefasst, dass er sagte, das Evangelium strafe nicht allein die Welt der Sünden halben, sondern lehre auch die wahre Gerechtigkeit, es zeige uns an, dass sich Gottes Sohn nach seines Vaters Willen für unsre Sünden geopfert habe und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden sei. Und dies hatte derselbe Luther gelehrt, welcher sonst an dem Kanon vesthielt, dass was immer die Sünde aufdecke und strafe, des Gesetzes Wirkung sei, und als das „eigentliche Amt" des Evangeliums nichts benannt wissen wollte als die Predigt der Vergebung der Sünde[79]. Desgleichen hatte Melanchthon, wie wir hier nicht zu wiederholen brauchen, selbst in den Bekenntnissschriften der Kirche von dem Evangelium in jenem allgemeineren Sinne geredet, und doch in ebendenselben Evangelium und Absolution gleichgesetzt[80] und gelehrt, das Evangelium sei „eigentlich" die Verheissung der Sündenvergebung und Rechtfertigung um Christi willen[81]. Ich wüsste in der

That nicht, wie das historische Urtheil über diese factische Duplicität in der Bestimmung dessen, was es um das Evangelium sei und was es bewirke, hätte anders lauten können als so, dass das Wort Evangelium von den Vätern der Kirche das eine Mal in seinem „eigentlichen" Verstand gebraucht worden sei, wornach es allein die Predigt von der Gnade Gottes in sich begreift[82]), und das andere Mal „in weitläuftigem Verstande und ausserhalb des eigentlichen Unterschieds des Gesetzes und Evangelii" [83]), wo es nämlich zugleich die Predigt der Busse neben jener von der Vergebung der Sünden befasst. Ist aber Busse und Vergebung der Sünden zweifellos die Summa dessen, was Christus im N. T. zu predigen befohlen, so ist es richtig, dass unter Evangelium im allgemeineren Sinne verstanden werde die ganze Lehre Christi unsers Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführet und im N. T. zu führen befohlen [84]). Es ist hiermit noch keineswegs aufgeklärt, kraft welches Thatbestandes und Gedankenverhältnisses es möglich sei, das Wort Evangelium in jenem doppelten Sinne zu gebrauchen, noch ist über die Stellung der Gesetzespredigt zu dem Evangelium im eigentlichen Sinne etwas entschieden: aber das sehen wir schon jetzt, dass zur Beseitigung des eingetretenen Zwiespaltes ein bedeutender Schritt vorwärts geschah, wenn man sich der Zwiefachheit des Sprachgebrauches und damit zugleich der Widerspruchslosigkeit desselben bewusst ward.

Im engsten Zusammenhange hiemit stand die zwiefache Bedeutung des Wortes Busse, über welche es um so mehr einer Verständigung bedurfte, je mehr gerade der Streit darüber entbrannt war, ob Busse zu verkündigen das eigentliche Geschäft des Evangeliums sei. Denn da man im Hinblick auf den griechischen Ausdruck und im Interesse engster Verbindung der Reue mit dem Glauben, bei welcher Verbindung erstere allein heilbringend sei, sich daran gewöhnt hatte, *poenitentia* gleich *conversio* oder *contritio* und *fides* zu nehmen[85]), so machte es begreiflich einen grossen Unterschied, ob man in diesem Sinne von der Busse sagte, sie werde vom Evangelium gepredigt, oder ob man bei der Busspredigt des Evangeliums nur an das Aufdecken und Strafen der Sünde dachte. Offenbar nun handelte sichs in der vorliegenden Controverse nicht darum, ob das Evangelium in seinem weiteren Umfange die Busse in ihrem allgemeineren Sinne bewirke, sondern es fragte sich, ob das Evangelium nach seiner wesentlichen und eigentlichen Bedeutung die Busse in ihrem engeren Sinne, in welchem sie der Reue gleichgesetzt ward, hervorbringe. Gegenüber der Confusion der Begriffe bei den Philippisten, welche, wie wir sahen, *poenitentia* in Melanchthonischer Weise gleich *conversio* zu nehmen fortfuhren und daneben doch wieder bei der *concio poenitentiae*, welche das Evangelium in seiner eigentlichen Bedeutung sei, wesentlich an das *arguere peccata* dachten, hatten

bereits die lutherischen Theologen noch während des Streites darauf aufmerksam gemacht, es bedeute das Wort *poenitentia* in der obschwebenden Frage soviel als *contritio*, *quae provenit ex agnitione peccatorum et irae Dei et poenarum adversus peccata* [86]).

Der Hauptpunct jedoch, um welchen es sich in dem vorliegenden Artikel handelt, ist der des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zu einander, von dessen Beleuchtung zugleich ein Licht zurückfallen wird auf das verschiedene Wesen der Reue und Busse, welche von jenen gewirkt werden. Gehen wir auf den letzten Grund der Scheidung des Gesetzes vom Evangelium zurück, so beruht derselbe in dem Glaubenssatz, dass es freie Gnade und ungeschuldetes Erbarmen Gottes war, was ihn dazu bestimmte, dem der Sünde und Verdammniss anheimgefallenen Menschengeschlechte in Christo die Möglichkeit der Errettung darzubieten. Für wen die Sendung Christi in die Welt etwas Anderes ist als ein Act absoluter göttlicher Freiheit, entsprechend dem der Schöpfung, sei es nun so, dass mit dem Dasein des Menschengeschlechtes die Menschwerdung des Sohnes in untrennbarer Verbindung stehe, oder dass dem gefallenen Menschen die Sendung des Erlösers von Gott irgendwie geschuldet sei, der wird schwerlich in der Lage sein, den Ausführungen des Bekenntnisses hinsichtlich des unterschiedenen Wesens von Gesetz und Evangelium zu folgen. Wir stellen gar nicht in Abrede, dass, wie die Dinge historisch vorliegen, das

dem sündigen Menschen gegebene Gesetz in untrennbare Beziehung zu dem Evangelium gesetzt sei, sowie andrerseits das Evangelium aufhören würde, es selbst zu sein, gäbe man auf irgend einem Puncte sein Zusammensein mit dem Gesetze auf: aber nichts desto weniger, ja gerade deshalb müssen wir im Sinne des Bekenntnisses, welches diesen Zusammenhang wohl kennt und würdigt, behaupten, es giebt kein Bewusstsein von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, wie die evangelische Kirche es meint, ohne das Bewusstsein der substanziellen Geschiedenheit des Gesetzes und des Evangeliums. Denn dies ist das Wesen des bewussten Standes der Rechtfertigung, dass der Gerechtfertigte sich unterstellt weiss einer Rechtsforderung Gottes, welche dieser, weil er nicht anders kann, an ihn als seine Kreatur stellen muss; und dass ebenderselbe zu gleicher Zeit sich dieser Rechtsforderung entnommen weiss, der Gott, weil er aus freier Gnade es so wollte, in dem freien Gehorsam Jesu Christi volle Befriedigung verschafft hat. Mit demselben Rechte und aus demselben Grunde, wie dies Zwiefache sich scheidet, scheidet sich auch das Gesetz vom Evangelium: sie an irgend welcher Stelle vermischen, heisst auf irgend welchem Puncte die Gerechtigkeit, welche wir besitzen als Gabe der freien Gnade Gottes, vermengen mit einer Gerechtigkeit, die wir zu haben uns einbilden kraft einer Leistung gegenüber der Rechtsforderung Gottes. Das ists offenbar, weshalb das Bekenntniss mit besonde-

rem Fleiss über dem Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums halten lehrt, unter Hinweis auf das Verdienst Christi und den Trost der betrübten Gewissen, mithin solche Stücke, in denen objectiv und subjectiv das Wesen der Rechtfertigung besteht[87]). Das ists auch, weshalb Luther meint, diesen Artikel vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii eigentlich gewiss und wohl zu wissen, sei aufs Allerhöchste von Nöthen, denn darinnen stehe und sei begriffen die Summa der ganzen christlichen Lehre[88]); das sei eine Weisheit über alle Weisheit, so man rechten Unterschied unter dem Gesetz und Evangelio machen und in dieser Lehre ein guter Dialecticus sein könne[89]).

Die Concordienformel eignet sich zwar zunächst hinsichtlich der Bestimmung dessen, was Gesetz und Gesetzes Predigt sei, den Lehrsatz Luthers an in seinen Disputationen gegen die Antinomer, es sei Alles des Gesetzes Predigt, was da von unsren Sünden und Gottes Zorn predige, es geschehe, wie oder wann es wolle[90]), fügt aber nachher, da dieses offenbar nur die negative Seite des Gesetzes ist, die umfassendere, positive Angabe hinzu, dass das Gesetz eigentlich sei eine göttliche Lehre, darinnen der gerechte, unwandelbare Wille Gottes offenbart, wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken geschaffen sein sollte (*qualem oporteat esse*), dass er Gott gefällig und angenehm sei, und dräue den Uebertretern desselbigen Gottes Zorn, zeitliche und ewige Strafe[91]). Wir bemerkten schon früher, wo es sich

um die Bestimmung der satisfactorischen Leistung Christi handelte, wie das Bekenntniss darauf Gewicht lege, dass das Gesetz als unwandelbare Forderung des göttlichen Willens gegenüber dem ethischen Sein und Verhalten des Menschen gefasst werde, und allerdings hatte man im Streite gegen die unrichtigen Vorstellungen der Antinomer von der Aufhebung des Gesetzes Veranlassung gehabt, diese Seite des Gesetzes genauer in Erwägung zu ziehen. Bereits Luther in seinen Disputationen, wenn er auch in unmittelbarer Berücksichtigung der Streitfrage vielmehr darauf ausging, das Wechselverhältniss von Gesetz, Sünde und Tod zu beleuchten, hatte doch das Moment der Unwandelbarkeit und Ewigkeit des Gesetzes an sich nicht übersehen[92]), und die späteren Lutheraner bezeichneten in ihrem Kampfe für die Beibehaltung des Gesetzes Gottes in der Kirche dasselbe als die ewige Weisheit in Gott und als die unwandelbare Ordnung der Gerechtigkeit in dem göttlichen Willen, das sittlich Gute von seinem Gegentheil unterscheidend, deren Strahl in uns eingesenkt und deren Lehre auf dem Sinai verkündet nachmals aber zum Oefteren wiederholt und erklärt worden sei, damit wir wüssten, was und wer Gott sei und welche Dienste er von uns für sich und für den Nächsten fordere[93]). Es würde die weitere Aufgabe der Theologie sein, aus dem absoluten Wesen Gottes des Schöpfers den Begriff des Gesetzes und namentlich die Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit desselben

herzuleiten und zu begründen. Für unsern Zweck genügt es, die gedoppelte Thatsache, an welcher das Bekenntniss vesthält, zu constatiren, dass die Norm menschlichen Seins und Verhaltens, welche wir das Gesetz nennen, des gerechten und unwandelbaren Willens Gottes Offenbarung sei, und dass es eben dieses Gesetzes eignes Amt sei, die Sünde zu strafen.

Es folgt, so sahen wir in einem früheren Artikel, die Nothwendigkeit des gesetzerfüllenden Gehorsams und der stellvertretenden Genugthuung Christi im strengsten Sinne, daferne nämlich von einer Errettung des Menschen aus der Umstrickung des richtenden Gesetzes die Rede sein sollte, aus dieser Voraussetzung: was daraus folgt für das Verhältniss dieses Gesetzes zu der Ankündigung der ihm in Christo zu verschaffenden oder verschafften Befriedigung, sowie für das Verhältniss der Busse und des Glaubens in dem jener doppelten Offenbarung unterstellten Menschen, das beschäftigt uns hier. Man kann sagen, gleichwie die Leistung Christi in eine solche Correspondenz zu der zweiseitigen Forderung des Gesetzes gestellt ist, dass der Sinn und Werth jener unbegriffen bleibt, wofern diese nicht zum Bewusstsein kommt, so wird auch die Ankündigung jener Leistung, oder dessen was sie wirkt, der Sündenvergebung, oder dessen wodurch sie bedingt ist, der Gnade, also kurzweg das Evangelium in eine gleiche Correlation zu der Predigt des Gesetzes gestellt sein wollen und unverstanden bleiben, woferne ihr Cor-

relat ausser Rechnung gelassen wird. Denkbar ist es vermöge dessen, dass die Gnade nicht mit gleicher Nothwendigkeit aus dem Wesen und Willen des absoluten Gottes hergeleitet werden kann, wie die unwandelbare Aufrechterhaltung des Gesetzes, dass das letztere verkündigt und gehandhabt werde ohne das Evangelium, aber undenkbar und unausführbar ist es, die dem übertretenen Gesetz kraft des Gnadenrathschlusses Gottes gewordene Befriedigung zu verkündigen, ohne dass gesagt werde, wem sie geschehen und wie dasjenige beschaffen sei, dem sie geschehen. Und selbst wenn man die Weise, wie Gott die Menschen der Gesetzesschuld entledigt, nämlich dass es durch Erfüllung des Gesetzes geschehen, unerwähnt lassen wollte und sich begnügte mit der Aussage, Gott habe es aus Gnaden in Christo gethan, so würde doch auch dieses unverständlich bleiben, ginge nicht vorher oder folgte sofort nach die Erklärung, warum es der Gnade bedurfte, nämlich weil die Menschen des Gesetzes insolvente Schuldner geworden. Erst müsste man die Gnade zu einer allgemeinen Liebe verflüchtigen und diese Liebe als einen nothwendigen Act Gottes des Schöpfers gegenüber seiner Kreatur sich denken, ehe man es vermöchte, das Gesetz nicht zu predigen, wenn man das Evangelium predigen wollte. Aber damit wird nicht mehr und nicht weniger als das Wesen der christlichen Erlösungslehre aufgegeben. Darum war die Besorgniss Luthers gar nicht ungegründet, der Teufel

meine durch diese Geisterei nicht das Gesetz wegzunehmen, sondern Christum selbst, den Erfüller des Gesetzes[94]), und er hatte Recht, dem Agricola, der sich darüber als über eine unbillige Auflage beschwerte[95]), zu erwidern, das sei nicht seine Consequenz, sondern des heiligen Geistes selber, denn wer von Gesetz nichts lehre, der lehre von Sünde nichts, und wer von Sünde nichts, der könne auch nichts lehren von der Gnade und von Christo[96]).

Aber könnte man denn nun aus diesem Zusammenhange der Gesetzespredigt mit der Predigt von Christo nicht vielmehr gerade jenes folgern, was abzulehnen die Meinung der Confessoren war, dass das Evangelium eine Busspredigt sei weil eine Predigt der Gnade? Es leidet keinen Zweifel, dass die Auffassung des Evangeliums als einer *concio poenitentiae*, welche die Sünden strafe, ihren Ursprung in der Rücksicht auf jenen Zusammenhang hat, sowie dass die Thatsache, welche sie damit bezeichnen wollte, eine ganz richtige war; aber nichts desto weniger ist gewiss, dass die Bezeichnung selbst, wenn anders vom Evangelium im strengen Sinne die Rede sein sollte, auf einer Verwechselung beruhte und die Gefahr herbeiführte, den Fundamentalsatz vom Unterschiede des Gesetzes und des Evangeliums umzustossen. Die Verwechselung war diese, dass das Wesen dessen, des Evangeliums, welches ein Anderes, nämlich die andauernde und unbefriedigte Gesetzesforderung, Behufs seiner Existenz voraus-

setze, nun auch eben jenes Andere in sich begreife. Aber die Relation ist ja eine antithetische: eben weil es das Wesen des Evangeliums ist, Gesetzesforderung nicht zu sein, sondern Gabe der Gnade, correspondirt es mit dem Gesetz, dessen Wesen es ist, Gabe der Gnade nicht zu sein, sondern heischende sittliche Norm. Man kann wohl sagen und muss es, das Evangelium kraft seiner antithetischen Beziehung auf das Gesetz bringt eben das Wesen des letzteren an das Licht, wie die schwarze Farbe erst recht dunkel erscheint, wenn die weisse daneben tritt, aber daraus folgt nicht, dass das Schwarze mit zum Begriffe des Weissen gehöre, folgt nicht, dass das Strafamt zum Wesen des Evangeliums gehöre, sondern nur dieses, dass des Gesetzes Amt und Wesen durch das Evangelium sich deutlicher darstelle[97]). Man mag auch nach einer andern Seite hin von der Illustration des Gesetzes durch das Evangelium reden[98]), indem Christi dem Gesetz geleisteter Gehorsam seinem Thun wie seinem Leiden nach eine Predigt genannt werden kann darüber, was wir hätten thun und leiden müssen, um der Schuld und Verdammniss ledig zu gehen: aber eben diese Aufzeigung des an unserer Statt erfüllten Gesetzes ist ja das Gegentheil der fordernden Gesetzespredigt, die Gabe gegenüber der Schuld, das Evangelium und nicht das Gesetz.

Wir sind aber mit dem Allen noch nicht bis in den Mittelpunkt der Controverse vorgedrungen.

Denn soweit nur diejenigen Sünden in Frage kommen, welche als Uebertretungen des Gesetzes schlechthin gelten, tritt die von uns ausgeführte Thesis des Bekenntnisses in Widerspruch hauptsächlich nur zu jener früheren Meinung Agricolas, auf welche er auch in seiner schlüsslichen Retractation des „Bekenntnisses" nicht zurückgegangen war, und nur zu jenen masslosen Sätzen Ottos, die auf keiner Seite Anklang gefunden hatten. Bezeichnet doch die Epitome des Artikels als die Hauptfrage in dem Zwiespalt nur diese, ob die Predigt des heiligen Evangelii eigentlich sei nicht allein eine Gnadenpredigt, die Vergebung der Sünden verkündigt, sondern auch eine Buss- und Strafpredigt, welche den Unglauben strafet, der im Gesetze nicht gestrafet, sondern allein durch das Evangelium gestrafet werde[99]). Nicht von der Sünde schlechthin, sondern vornehmlich von der Sünde des Unglaubens hatte die philippistische Schule behauptet, sie werde nicht von dem Gesetze, sondern von dem Evangelium gestrafet, insofern das Evangelium es sei und nicht das Gesetz, welches den Glauben lehre. Die Möglichkeit aber, hierüber zu entscheiden, beruht allein in der Beantwortung der Vorfrage, die wir eben deswegen ausführlich zu entwickeln hatten, wie es sich mit dem Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums überhaupt und abgesehen von jenem speciellen Falle verhalte. Denn auf Grund der allgemeinen Bestimmung, dass Alles, was die Sünde

strafe, zum Gesetz gehöre, dessen eigen Amt es sei, Sünde strafen und zur Erkenntniss der Sünde führen[100]), und hinwiederum Alles, was tröste, Gottes Huld und Gnade dem Uebertreter anbiete, sei und heisse eigentlich das Evangelium, eine gute und fröhliche Botschaft, dass Gott die Sünde nicht strafen, sondern um Christi willen vergeben wolle[101]), konnte die Entscheidung jetzt nicht anders lauten, als dass nicht das Evangelium, sondern das Gesetz es sei, welches den Unglauben strafe[102]).

Die Entscheidung, so consequent sie aus den gegebenen Voraussetzungen resultirt, hat doch insofern etwas Befremdliches und Bedenkliches, als hier die positive und die negative Seite des Gesetzes sich nicht zu entsprechen scheinen. Denn die Repressionskraft des Gesetzes in der Strafe äussert sich der Natur der Sache nach allenthalben nur da, wo statt der Erfüllung des Gesetzes eine Verletzung desselben durch den Sünder eingetreten ist: das Gesetz straft nirgend ausser wo es geboten, der Umfang seiner strafenden Macht muss sich decken mit dem seiner gebietenden. Nun aber ist es laut der Aussage des Bekenntnisses das Evangelium allein, welches eigentlich lehret und befiehlet an Christum glauben[103]) — wie soll in diesem Falle der Unglaube dem Strafamt des Gesetzes unterfallen? Freilich wollten wir hieraus den Schluss ziehen, das Evangelium wie es den Glauben lehre und befehle, so strafe es nun auch den Unglauben, wohin führt diese Schluss-

folgerung? Dahin führt sie, dass das Evangelium, gleich dem Gesetze, ein Werk, nämlich den Glauben, von dem Menschen fordere, im Falle er wolle selig werden, und dass das Evangelium, wiederum gleich dem Gesetze, die Nichtleistung dieses Werkes, die Verletzung seines Gebotes, nämlich den Unglauben, mit Strafe bedrohe, mit der Strafe ewiger Verdammniss. Damit aber ist der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium gebrochen, das heisst gebrochen die gesammte evangelische Lehre von der Heilsordnung — denn wo und wie immer ein Werk es ist, an dessen Vollziehung unsere Seligkeit geknüpft wird, da hat die Glaubensgerechtigkeit ein Ende. So müssen wir wohl zurückgehen und fragen, ob es nicht doch an dem sei, dass das Gesetz den Unglauben strafe, während das Evangelium den Glauben lehre. Dem gläubigen Bewusstsein, welches unbekümmert um die theologische Schwierigkeit aus seiner Erfahrung heraus urtheilt, entscheidet sich die Frage gemäss einer doppelten Thatsache, welche das Bekenntniss benennt, der einen, dass der Unglaube eine Wurzel und Brunnquell aller sträflichen Sünden ist[104]), der andern, dass der Glaube in dem besonderen Sinne, wie das Evangelium allein ihn lehret, sich einordne unter das allgemeine Genus des Glaubens an Gott und Gottes Wort, welchen das Gesetz befiehlt, sohin der Unglaube gegen das Evangelium, als zugleich gegen das Gesetz verstossend, dem Strafamte des Gesetzes unterliege[105]).

Auch die lutherische Theologie hat von Anfang an und bis in die späteste Zeit an dem Satze vestgehalten, dass der Unglaube von dem Gesetze gerichtet werde, weil er, wiewohl das Gesetz nichts von Christo wisse, wider die erste Tafel des Decaloges sündige[106]). Aber die Schwierigkeit, scheint es, der wir dort zu entgehen suchten, kehrt nun auf einer anderen Seite zurück — dem dass das Evangelium thue, was des Gesetzes ist, widersprachen wir, wie sollten wir jetzt zugeben dürfen, dass das Gesetz thue, was des Evangeliums ist? Gehört der besondere Glaube, welchen das Evangelium für sich in Anspruch nimmt, als Species unter das Genus des Glaubens, wie es das Gesetz fordert, so wird, was dem Genus eignet, dass es nämlich ein Werk sei vom Gesetz geboten, auch der Species zukommen, und wiederum sind wir in Gefahr, Gesetz und Evangelium, Glauben und Werke zu vermengen. Und doch ist es in Wirklichkeit nicht so, wie es der nur logischen Schlussfolgerung erscheint. Mag der Glaube an das Evangelium immerhin innerhalb des allgemeinen Begriffes von Glaube an Gott und Gottes Wort, wie das Gesetz ihn kennt, gelegen sein, so ist er doch darum kein Gesetzeswerk, weil die Art, wie er producirt wird, eine gesetzliche nicht ist. Was dem Gesetz unmöglich war, das that Gott, indem er seinen Sohn sandte und die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns zu Wege brachte. Den evangelischen Glauben besitzt Niemand, er besitze

ihn denn nicht als Product der Forderung des Gesetzes, welches den Glauben an Gottes Wort fordert. Es ist kein glücklicher und scharfer Ausdruck, wenn die Concordienformel von dem Evangelium sagt, es lehre und befehle allein an Christum glauben, es will zum Mindesten sofort bemerkt sein, dass diese Art des Befehlens nichts zu schaffen hat mit jenem des Gesetzes[107]). Oder ist das ein Befehlen, wenn Gottes barmherzige Liebe einem armen Sünder zu gross wird, so dass er niederfällt auf seine Kniee und spricht: Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben? Und was hat das für eine Gleiche mit der Forderung des Gesetzes, wenn Christus die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, um sie zu erquicken? Das ist das Wunderbare der göttlichen Heilsveranstaltung, dass sie, gleichwie sie das Gesetz nicht bricht sondern erfüllt, indem sie das Heil in Christo herstellt, so auch die Gläubigen nicht ausserhalb des Gesetzes stellt, sondern dieses aufrichtet durch den Glauben, den sie auf anderem als auf dem Wege des Gesetzes gewirkt. Wir läugnen nicht, dass es ein Thun sei, welches sich subsumirt dem ersten Gebote, wenn ein Mensch der Barmherzigkeit Gottes in Christo glaubend die Ehre giebt, aber durch Gabe, sagen wir, und nicht durch Gebot kommt es zu des Gebotes Erfüllung. Und wenn es dazu kommt, so empfängt das Gesetz gleichwohl nicht seine volle Befriedigung in diesem Glauben, der für sich angesehen des Sünders Schuld nicht decken

würde, sondern in dem vollkommenen Gesetzesgehorsam dessen, welchen der Glaube umfasst. Kommt es aber nicht dazu, so hat der Ungläubige den nicht, dessen Gehorsam er der Forderung des Gesetzes entgegenstellen könnte, und sein Unglaube wird von der strafenden Wucht des Gesetzes um so stärker getroffen, als nun nicht mehr die gnädige Hand des Versöhners sie zurückhält. So verstehen wir, dass das Evangelium den Unglauben gar nicht richtet, während es doch den Glauben lehrt, oder vielmehr wirkt; und dass das Gesetz den Unglauben wie jede andere Sünde straft, obschon es den Glauben an das Evangelium nicht lehrt und nicht wirkt.

Wir lassen uns auch dadurch nicht irre machen, dass Paulus von einem *νόμος πίστεως* redet (Rom. 3, 27) und Melanchthon in der Apologie[108]) das Evangelium ein *mandatum* Gottes nennt, *quod praecipit, ut credamus, Deum nobis propitium esse propter Christum*. Denn alles Thun Gottes, und auch was nach Gottes freiem Gnadenwillen geschieht, vollzieht sich in bestimmter Ordnung, Weise und Form, welches das Gesetz seines Geschehens ist; und ein *mandatum* nennt Melanchthon das Evangelium, damit er den Trost dadurch vestige, dass hier die Barmherzigkeit, anders als vor weltlichem Gericht, habe *certam promissionem et mandatum Dei*[109]). Wir achten es auch nicht mehr der Mühe werth, noch besonders jene Meinungen zu widerlegen, deren wir früher gedachten, von der angeblich „stücklichen" Einthei-

lung der Reformatoren und mit ihnen des Bekenntnisses, oder von der völligen Wesensgleichheit des Gesetzes und des Evangeliums u. dgl. m. Das ist wahrlich auch wissenschaftlich keine Kunst, dass man, um die Einheit herzustellen, die Unterschiede durcheinanderwirft und todtschlägt: wer es vermag, wie Luther[110]), beides vestzuhalten, dass das Evangelium und das Gesetz stracks wider einander sind und streiten als Feuer und Wasser, Tod und Leben, und doch wiederum so eng verbunden, dass *nulla mathematica coniunctio* dieser Verbindung gleichkomme, der ist der Meister. So gewiss und nothwendig Glaube und Werke zu scheiden sind und doch beide verbunden wie brennen und leuchten, so gewiss sind Gesetz und Evangelium auseinander zu halten und doch beide zusammenzufassen nicht zur Einerleiheit, aber zur organischen Einheit[111]).

Bis hieher mussten wir die Frage bei Seite lassen, wie sich das Gesetz zum Evangelium stelle beim Vollzuge der Bekehrung. Die Beantwortung dieser Frage fällt noch in den Kreis des gegenwärtigen Artikels, während die der anderen, wie sich das Gesetz nach vollzogener Bekehrung zu dem Christen verhalte, dem folgenden angehört. Wie es gemeint sei, dass der Geist Christi ein „fremdes" Amt verrichte, wenn er die Welt um die Sünde straft[112]), haben wir ausgesprochen, indem wir zeigten, was es um das eigenthümliche Wesen des Evangeliums sei im Unterschied vom Gesetz trotz seiner Untrennbarkeit

von dem Gesetz. Wen das eine „harte und einseitige“ Lehre dünkt[113]), der versteht entweder nicht, was damit gesagt sein soll, oder er hat sich auseinanderzusetzen mit Christi Wort, der das Richten der Welt auch nicht für sein „eigentliches“ Geschäft erklärt, sondern dies, dass die Welt durch ihn selig werde (Joh. 3, 17). Der Geist Christi muss, so behauptet die Concordienformel, nicht allein trösten, sondern auch durch das Amt des Gesetzes die Welt strafen: wer diese Nothwendigkeit und diese Verbindung aufhebt, der versteht das Trostamt des Geistes nicht, und wer die Verschiedenheit des zwiefachen Amtes zur Einerleiheit verkehrt, der täuscht sich über den Gewinn, den er um diesen Preis der Vernichtung evangelischer Fundamentalsätze eintauscht. Oder meint man damit das Bekenntniss zu treffen, wenn man bemerkt, nicht das möglichst vollständige Hinweggedachtsein der Barmherzigkeit und Gnade aus dem einen Theile des göttlichen Wortes, welches Gesetz heisst, wirke am Meisten Bussfertigkeit und Verlangen nach der Gerechtigkeit, nicht das Fürsichgesetztsein des gebietenden und verbietenden Willens schaffe am Meisten solche göttliche Traurigkeit als zur Beseligung von Nöthen sei[114])? Gewiss, es verhält sich so, und eben dies ists, was das Bekenntniss lehrt. Ihm zufolge wirkt das „Fürsichgesetztsein“ des Gesetzes gar nicht einmal rechte und wahre Erkenntniss der Sünde, geschweige denn eine göttliche Traurigkeit und Reue zur Seligkeit[115]).

Weil das Gesetz, so hatte Agricola geschlossen, ein *ministerium mortis* ist, welches die Sünden straft zur Verdammniss, so hat es da nichts zu schaffen, wo es gilt die Gerechtigkeit dem Menschen mitzutheilen [116]). Weil das Gesetz, so entgegnete ihm Luther, Zorn anrichtet und eine Predigt des Todes ist, die für sich die Rechtfertigung nie bewirken kann, eben darum ist die Predigt desselben überaus nützlich und nothwendig, damit wir erkennen, was wir an Christo, dem Versöhner und Erfüller des Gesetzes, haben [117]). Aber es fragt sich nun eben, wie man sich die Erkenntniss der Sünde, ohne welche es keine Erkenntniss Christi giebt, durch das Gesetz vermittelt zu denken habe. Agricola berief sich darauf, dass durch das Gesetz der heilige Geist nicht gegeben werde, und folgerte daraus: *sine quacunque re datur spiritus sanctus et homines iustificantur, ea res non est necessaria, ut doceatur, neque pro principio neque medio neque fine iustificationis* [118]). In der That ist die Folgerung richtig, wenn es anders richtig ist, dass die Bekehrung des Menschen und mit ihr die Rechtfertigung nur durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes erfolgen kann. Und hat nicht auch Luther sich auf das Entschiedenste dahin ausgesprochen, es werde der heilige Geist gegeben nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predigt des Evangelii [119])? Gleichwohl trat er der Argumentation Agricolas mit der Behauptung entgegen, auch dies sei falsch, dass das Gesetz ohne den heiligen Geist die Sünde

strafe, denn das Gesetz sei geschrieben mit dem Finger Gottes[120]). Man sieht wohl, jenes Empfangen des heiligen Geistes durch die Predigt des Evangeliums besagt etwas ganz Anderes als dies, dass es ohne des Geistes Wirksamkeit geschehe, wenn das Gesetz die Sünde der Menschen straft. Ein Empfang des Geistes ist noch nicht gesetzt, wo nur die Wirksamkeit des Geistes gegenüber seinem Objecte gesetzt ist: der Schmerz, welchen das Gefühl dieser Wirksamkeit hervorbringt, ist kein freiwilliger, dem der Sünder mit selbstthätigem Gehorsam sich unterstellt, sondern *passio seu afflictio*, *quam conscientia*, *velit nolit*, *pati cogitur*, *lege tangente seu torquente*[121]). Denn es stellt zwar Luther diesen Satz zunächst den Sophisten entgegen, welche meinten, jener Schmerz sei *actus elicitus vi liberi arbitrii*[122]), aber er will auch zusammengehalten sein mit dem, was Luther das andere Stück der Busse nennt, dem *bonum propositum*, welches ist *secundum evangelium impetus spiritus sancti*, *peccatum deinceps ex amore detestans*, *rebellante licet interim fortiter peccato in carne*[123]). Das Evangelium nämlich lehre, *poenitentiam non oportere tantum desperationem esse*, *sed poenitentes debere spem concipere et sic ex amore Dei peccatum odisse*, *id quod est vere propositum bonum*[124]). Soviel ist mithin klar, dass die rechte Busse, oder die göttliche Traurigkeit, welche zur Seligkeit führt, auch nach Luther gar nicht durch das „Fürsichgesetztsein des gebietenden und verbietenden Willens" bewirkt werde; sondern ob-

schon das Gesetz mit dem Finger Gottes geschrieben ist und darum nicht ohne den heiligen Geist die Sünden straft, so bringt es dasselbe doch nur zu einer *passio et afflictio* des Gewissens, nicht zu jener willigen Abstossung der Sünde in Kraft des heiligen Geistes, den der Sünder durch das Evangelium empfangen, nicht zur Hoffnung, noch zum Hass der Sünde aus Liebe zu Gott.

Bei der Bestimmung dessen, was es um den rechtfertigenden Glauben sei, wurde nachgewiesen, dass der Glaube nirgend zu Stande komme ohne vorangehende wahre Reue, welche selbst vom heiligen Geiste gewirkt werden müsse, hingegen die andere Frage einstweilen offen gelassen, inwiefern und in welchem Sinne Reue vorhanden sein könne ohne Glauben. Wir sind jetzt im Stande, unter Berücksichtigung des entwickelten Unterschiedes vom Gesetz und Evangelium jene Frage zu beantworten. Giebt es eine Predigt des Gesetzes, die nicht nothwendig mit der Predigt des Evangeliums verbunden ist, so wird es auch eine Reue geben, auf welche nicht nothwendig der Glaube folgt. Ist die Predigt des Gesetzes für sich genommen ausser Stande, die volle Erkenntniss der Sünde und die ganze Grösse des Zornes Gottes wider dieselbe zu enthüllen — denn die Decke bleibt über Mosis Angesicht, bis sie in Christo abgethan wird — so kann die Reue, welche das Gesetz bewirkt, nicht die wahre und volle sein. Und ist endlich der Glaube, mit welchem die Be-

kehrung sich abschliesst, nicht der erste, sondern der zweite Act der durch die Predigt des Evangeliums und die Gabe des heiligen Geistes gesetzten geistlichen Spontaneität, einer Spontaneität, deren Hinwendung zu Christo keine naturnothwendige ist, so ergiebt sich, dass sogar die volle und ganze Reue als Frucht der evangelischen Gesetzespredigt existiren kann, ohne dass es darum nothwendig zum Glauben kommen muss.

Wir stehen allerdings, indem wir die ausgesprochenen Sätze in dieser Form aneinanderreihen, nicht mehr innerhalb des Kreises der unmittelbaren Aussagen des Bekenntnisses. Denn worauf es diesem ankommt, ist nicht die Angabe, in welchem Masse und welcher Gestalt Reue möglich sei ohne nachfolgenden Glauben, sondern auf Grund der Voraussetzung, dass es eine unselige Reue gebe, geht die Tendenz des Bekenntnisses dahin, das nothwendige „Beieinander" und „Nebeneinander" des Gesetzes und Evangeliums, unbeschadet der „gewissen Ordnung" und des „gebürlichen Unterschieds" beider, aufzuzeigen[125]). Ebendeshalb können dort auch nur die beiden ersten Puncte voraussetzungsweise berührt sein[126]), während zur Erwähnung des letzteren, der Möglichkeit einer für sich bleibenden Reue auch nach und bei evangelischer Predigt, kein Anlass vorlag. Genug wenn dieses veststand, dass nur bei rechter Verbindung des Evangeliums mit dem Gesetze die selige Reue, die es wird durch den Glauben, mög-

lich ist — ob sie auch wirklich werde, ist eine Frage, welche nicht hierher, sondern zur Lehre von dem Vollzug der Bekehrung gehört.

Von der blosen Predigt des Gesetzes ohne Christus sagt demnach die Concordienformel, sie mache entweder vermessene Leute, die sich dafür halten, dass sie das Gesetz mit äusserlichen Werken erfüllen können, oder sie führe ganz und gar zur Verzweifelung[127]), bewirke mithin eine Reue, welche den zwiefachen Mangel falschen Selbstvertrauens oder falscher Verzagtheit an sich trage. Und hiermit wird combinirt sein wollen die gedoppelte Aussage, dass einerseits das Gesetz, woferne es nicht Christus in seine Hände genommen, noch nicht die ganze Tiefe des menschlichen Verderbens und noch nicht die volle Stärke des göttlichen Zornes offenbart[128]), und dass andrerseits die Erkenntniss Gottes, welche aus dem Evangelium kommt, eine „viel andere" ist, denn die, welche aus dem Gesetz gelehret und gelernet wird[129]). Auch dies nehmen wir hinzu, dass, wenn schon nach der Meinung der Confessoren der heilige Geist es ist, der durch das Amt des Gesetzes die Sünden straft[130]), doch die Gabe des Geistes nur der Predigt des Evangeliums und nicht jener des Gesetzes zugeschrieben wird[131]). Es dürfte nicht schwer sein, die inneren Beziehungen, welche zwischen diesen Bekenntnisspuncten obwalten, zu entwickeln: wir begnügen uns unserem Plane gemäss mit wenigen Andeutungen. Insofern beide, Gesetz und Evangelium, integrirende

Bestandtheile des göttlichen Wortes sind, geschrieben, wie Luther sagt, mit Gottes Finger, also durch den heiligen Geist, so hat man dabei zu beharren, wie dies auch im Kampfe gegen Agricola geschah[132]), dass beides, Schrecken und Trost, Reue und Glaube, Werke des heiligen Geistes seien. Dem gemäss aber, dass es des Gesetzes Natur ist zu fordern, nicht zu verleihen, wird des heiligen Geistes Werk, wie es durch das Gesetz an dem Menschen sich vollzieht, nicht blos keinerlei Gabe der Art mit sich bringen, wodurch dem Menschen irgendwelche Erfüllung des Gesetzes ermöglicht würde, sondern auch nicht jene Erleuchtung bewirken, mit welcher ein wesentliches Stück der Sünde des Menschen, nämlich seine Verfinsterung hinsichtlich Gottes und seines Willens, beseitigt ist. Ist doch jene Verfinsterung des Herzens — denn als solche will sie betrachtet sein — selbst Gegenstand der strafenden Thätigkeit des Gesetzes, wie sollte das Gesetz durch sich selbst sie heben wollen? Wir werden sonach dem beistimmen müssen, dass die Erkenntniss Gottes, welche aus dem Evangelio kommt, eine viel andere sei als die aus dem Gesetz gelehrt und gelernt wird[133]), und was immer das Gesetz in seiner Weise offenbare, nie werden wir seine Offenbarung der Enthüllung des Evangeliums gleichen dürfen. Dabei handelt es sich aber keineswegs nur um die Erkenntniss Gottes als des gnädigen und vergebenden, wie diese zugestandener Weise nur aus dem Evangelium kommt, sondern

zugleich auch um die Offenbarung der vollen Zornesenergie Gottes gegenüber der Sünde, deren Tiefe erst unter der Einwirkung des Evangeliums vom Gesetze enthüllt wird[134]). Denn zwar liegt in der Predigt des Gesetzes an sich, daferne es das in dem göttlichen Worte geoffenbarte Gesetz ist, kein Hinderniss, dass nicht beides, der lebendige Gott mit seinem Zorneseifer und die Grösse des ethischen Verderbens dem Sünder dadurch offenbar würde; da aber vermöge des Mangels der Geistesgabe ihm noch das Organ fehlt, die an ihn herantretende Revelation des Geistes Gottes im Gesetz entsprechend zu erkennen, so ergiebt sich zwischen dem erkennenden Subject und dem, was das gepredigte Gesetz enthält, eine ähnliche Incongruenz, wie sie das Gewissen des natürlichen Menschen gegenüber der Selbstbezeugung Gottes in demselben gewahren lässt. Die Unsicherheit und Schwankung solcher Erkenntniss führt dann eben zu dem Doppelten, wozwischen die Schwingungen des natürlichen Herzens nicht zur Ruhe kommen, dem Trotze und der Verzagtheit, und es ist somit begründet, dass die blose Predigt des Gesetzes entweder vermessene Leute macht oder zur Verzweifelung führt.

Die wahre Reue also, welche wir oben (S. 60 ff.) als dem rechtfertigenden Glauben nothwendig vorangehend schilderten, wird, so wenig sie an und für sich den Glauben schon in sich schliesst, doch gar nicht eine Reue in Folge „bloser Gesetzespredigt",

sondern eine Wirkung des Gesetzes sein, welches „Christus in seine Hände genommen." Der leidentliche Zustand, in welchen sich auch hier noch der Reuige versetzt findet, enthält vermöge der Geistesgabe, welche die Erleuchtung bedingte, bereits die Möglichkeit in sich, dem unwillkürlichen Zeugniss des Gewissens durch Selbstbestimmung beizutreten und also von der *contritio* zur *poenitentia* weiter fortzuschreiten. Geschieht aber dieser Fortschritt zum Glauben und hört damit, wie wir sahen, die Reue keineswegs auf, indem der Glaube nur in fortwährender Neusetzung seiner selbst seinen Bestand hat, so wandelt sich doch nun kraft der geschehenen Hinkehr zu Gott das innerste Wesen derselben und jetzt erst geschieht, was Agricola an falscher Stelle postulirte[135]), Luther aber darum nicht verwarf, sondern am richtigen Orte vesthielt[136]), dass die Reue, der Schmerz über die Sünde und die Abstossung derselben, auf die Einheit mit dem Willen Gottes, auf die Liebe zu Gott sich gründet. Dies ist die Reue des Bekehrten als solchen, ein gutes Werk, an dem Gott Wohlgefallen hat um der Person willen.

Blicken wir von hier aus zurück auf das Verhältniss von Gesetz und Evangelium, wie ja auch das Bekenntniss selbst von Busse und Glauben nur redet, um alsbald auf jenes Verhältniss zurückzukommen, so dürfen wir das — nicht gerade seltene — Missverständniss als beseitigt ansehen, als solle nach der Meinung der Concordienformel erst das Gesetz

für sich und hinterher das Evangelium gepredigt werden[137]). Auf ein Ineinander und Beieinander der gesetzlichen und der evangelischen Predigt, insofern das Gesetz und sein Correlat die Sünde sich erst völlig erschliesst unter dem Lichte des Evangeliums, und der Sinn und Trost des Evangeliums erst verständlich wird gegenüber der Forderung des Gesetzes, kommt es dem Bekenntniss an [138]); aber freilich werden wir, nachdem uns oben klar geworden ist, was Alles an der richtigen und dauernden Unterscheidung hängt, nicht daran denken dürfen, durch diese Verbindung das unterschiedene Wesen beider aufzuheben. Wir müssen sagen, nur als unterschiedene lassen sie sich so eng miteinander verbinden, nur als solche thun sie sich gegenseitig den Dienst, welchen je das eine dem andern leistet. Es bleibt ein „fremdes Amt," welches der Geist Christi thut, indem er die Welt um die Sünde straft; aber er „muss" es verrichten, um alsdann zu seinem eignen, dem des Trostes und der Gnade zu kommen, denn sein eignes existirt nur kraft der Beziehung auf das fremde. Es verhält sich auch nicht so, dass durch die unlösbare Verbindung des Gesetzes mit dem Evangelium die richtige Aufeinanderfolge von Busse und Glaube gehindert oder beseitigt würde, sondern dies ist der Sinn der Verbindung, dass, wenn Christus das Gesetz in seine Hände nimmt, es geistlich auslegt und so den Zorn Gottes vom Himmel herab über alle Sünder offenbart, wie gross derselbe sei, diese hierdurch in

das Gesetz gewiesen werden und aus demselben erst recht lernen ihre Sünde erkennen, welche Erkenntniss Moses nimmermehr aus ihnen hätte erzwingen können[139]). Es bleibt dabei, dass Glaube nicht möglich ist ohne vorangehende wahre Reue, und insofern steht auch die Ordnung vest, dass auf die Predigt des Gesetzes jene des Evangeliums zu folgen hat. Christus nimmt das Gesetz in seine Hände, nicht um ihm den Stachel zu nehmen, sondern vorerst ihn zu schärfen; nicht um die Trostpredigt des Evangeliums voran zu schicken, sondern um sie, die nachfolgende, zu ermöglichen. Mag auch die Erkenntniss des evangelischen Werkes Christi solchergestalt der Reue in dem Gläubigen vorangehen: jene Erkenntniss wird nie zum Glauben werden, wenn nicht ihm vorangeht die Reue, d. h. wenn nicht die Erkenntniss zuerst aus dem Werke Christi das Verständniss der Gesetzespredigt und darnach jenes der Gnadenpredigt entnimmt.

Im Uebrigen versteht es sich von selbst und wird beiläufig von den Confessoren hervorgehoben, dass die zwei Predigten, die des Gesetzes und des Evangeliums, von Anfang der Welt nebeneinander je und allewege, wiewohl mit gebührendem Unterschiede, getrieben worden sind, dass mithin auch die Heilsordnung im A. wie im N. T. wesentlich die gleiche ist[140]). Es versteht sich dies von selbst, insofern überall von einer Möglichkeit der Errettung von Sünde und Verdammniss in der Zeit vor Christo die Rede

sein soll, und wir würden kaum Anlass genommen haben, auf jene Aeusserung der Concordienformel hinzudeuten, wenn nicht neuerdings jene Entdeckung gemacht worden wäre, deren wir schon Eingangs gedachten, nur die „altprotestantischen“ Dogmatiker wüssten von einer substanziellen Identität des Evangeliums und der Heilsordnung im A. und N. T., die lutherische Dogmatik dagegen behaupte einen Unterschied in der Substanz selbst[141]). Wie hierzu die Aussage der Concordienformel sich verhalte, überlassen wir billig dem Urtheil der Leser; hinsichtlich der lutherischen Dogmatik aber genüge uns die Thesis von Quenstedt: *idem evangelium quoad substantiam, quod hodie in toto mundo praedicatur, etiam in V. T. et quidem a primis lapsi generis humani temporibus viguit et promulgatum est, quo gratia Dei, remissio peccatorum et salus una ac eadem in Christo mundi redemptore omnibus annuntiata et oblata est omnesque in V. T. quotquot iustificati et salvati sunt, iustificati et salvati sunt fide in Christi meritum, quod profuit etiam antequam fuit*[142]). Es ist das nämlich die durchgängige Auffassung der lutherischen Dogmatik[143]).

Historischer Nachweis.

[1]) S. D. 633, 1. — [2]) S. D. 633, 2. — [3]) S. D. 639, 27. — [4]) Gerhard, Loci VI, 108: Nobis cum Bellarmino res erit. Is libro IV. de iustif. cap. 2 se probaturum esse scribit, in evangelio contineri doctrinam operum et leges varias eiusque promissiones requirere conditionem legis implendae. — [5]) Vgl. K. J. Nitzsch, über Gesetz und Evangelium, mit besonderer Beziehung auf christliches Gemeinwesen, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1851, S. 79 ff. Anders wenigstens in Bezug auf Luthers Stellung zu dem Streit urtheilt noch Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs 5, 1, 18 ff., der dem Agricola „Ideenverwirrung, Streiten um Worte" u. dgl. (vgl. S. 10) Schuld giebt, von Luthers Disputationen dagegen sagt, sie gehörten unter seine trefflichsten Schriften, worin man den scharfen und den hellen Blick des Mannes in gleichem Grade bewundern müsse. — [6]) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus II, S. 249, 257, 258 ff. 260. — [7]) Schenkel, das Wesen des Protestantismus I, S. 173 ff. Wir heben einige der am Meisten charakteristischen Aeusse-

rungen Zwinglis, auf welche sich Schenkel beruft, heraus: WW. I, 362: „Das Gesetz ist nichts Anders weder der ewige unwandelbare Wille Gottes, der aber nichts Anders will denn Gerechtes und Gutes. Wie will uns der Wille Gottes offenbar werden weder durch sein Kundthun? Das sein Kundthun nennen wir ein Gesetz, darum dass es wider unser Fleisch ist, das mag nichts erleiden, denn das ihm gefällt. Aber wahrlich, so ist es an ihm selbst nichts Anders denn ein Evangelium, das ist, eine gute gewisse Botschaft von Gott, damit er uns berichtet seines Willens. Denn wie könnte das den Frommen nicht freuen, wenn ihm Gott seinen Willen offenbart? Also lehrt uns das Gesetz, was Gott gefalle. Gefällt uns das Gesetz, so ist der Geist Gottes in uns; oder aber es möchte uns nicht gefallen, dann ist in uns nichts Gutes: Römer 7, 18. Wo uns aber das Gesetz und Lehre Gottes gefällt, so sind wir geistlich und urtheilen geistlich: denn das Gesetz ist aus seiner eignen Natur geistlich, als Paulus spricht Röm. 7, 14: wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist; ohne Zweifel, dass es nichts Anders will, denn der Geist Gottes, von dem es kommt.“ Vgl. IV, 104: Discimus igitur in hac lege, non tantum quod Deus is sit, quem amare supra omnia debeamus, verum etiam illum ipsum natura amare non modo hominem sed cunctas creaturas suas: nam nisi eas amaret, non crearet, non sustineret, non viveret et operaretur in eis. — [8]) K. J. Nitzsch, a. a. O. S. 79. — [9]) Abgedruckt bei Förstemann, neues Urkundenbuch zur Geschichte der evang. Kirchenreformation I, S. 296 ff. — [10]) A. a. O. S. 304. — [11]) So Nitzsch, über Gesetz u. Evangelium, a. a. O. S. 81 u. 82. — [12]) Confession und Bekentnis Johanns Agricole Eislebens, vom Gesetze Gottes, gedruckt zu Berlin durch

Hans Meissen 1541, A 3 b: „Denn meine Meinung ist gewesen, dass der Glaube sei der Anfang der Busse, durch welchen Glauben wir erkennen Gottes Gnade und Barmherzigkeit, die er allen Heiligen in Christo geschenkt hat; um dieser erkannten und empfangenen Wohlthat willen heben dann die Herzen an, Gott zu lieben, zu fürchten und von Sünden abzustehen und die zu fliehen, also dass die Busse wachse ex amore iustitiae, non ex timore poenae, nicht aus Schrecken vor der Strafe, sondern aus Liebe zum Guten, wie der Vers lautet: oderunt peccare boni virtutis amore, oderunt peccare mali formidine poenae." Auch bei Förstemann, a. a. O. S. 349 ff. — [13]) Corp. Ref. I, 916. — [14]) Corp. Ref. I, ibid. Planck, welcher (V, 1 S. 10) die Ausflucht des Agricola in dieser seiner Bestimmung der fides, die der Reue vorangeht, mit Recht als solche erkennt, folgert daraus mit Unrecht, dass es ihm blos um Worte, also blos um das leere Streiten zu thun gewesen sei. Planck hat den inneren Zusammenhang der letzteren Aussage Agricolas mit seiner sonstigen Lehre übersehen. — [15]) Unter den Positiones Agricolas, bei Luther Opp. lat. ed. Jen. T. I, fol. 516 a, lautet die erste: poenitentia docenda est non ex decalogo aut ulla lege Mosi, sed ex violatione filii per evangelium; unter Bezugnahme auf Stellen wie Luc. 24, 46 u. 47: sic oportuit Christum mori et hoc modo intrare in suam gloriam, ut praedicetur in nomine suo poenitentia et remissio peccatorum. Ebenso in den kurzen Summarien der Evangelien, a. a. O. S. 303: „Im N. T. und unter Christen oder im Evangelio soll man nicht treiben violationem legis, wer das Gesetz breche oder überfahre, sondern violationem filii, wer ums Himmelreiches willen nicht willig lässt was er lassen soll und

nicht thut was er thun soll, der kreuziget Christum aufs Neue." — [16]) Luthers WW. Erl. Ausg. Bd. 32, S. 5 und 6. Nach einer anderen Seite kommen wir nachher auf diesen Punct zurück. — [17]) Niedners Kirchengeschichte S. 660: „Der letzte Grund dieses Lehrunterschieds über Gesetz und Evangelium, als Heilsanstalten, lag in der verschiedenen Anthropologie überhaupt." Die Voraussetzung bei Agricola sei eine semipelagianische gewesen, bei Luther eine streng augustinische. — [18]) Luther wider die Antinomer, Erl. Ausg. 32, 5. — [19]) In der deutschen editio princeps der Augsburg. Confession, im 20. Art., Müller S. 876. — [20]) Apol. p. 98, 62; 171, 28 ff. — [21]) Der Abschnitt, in welchem der Ausdruck evangelium arguit omnes homines, qnod sint sub peccato vorkommt, beginnt 98, 61 mit den Worten: Primum ne quis putet nos de otiosa notitia historiae loqui, dicendum est, quomodo contingat fides. Und die Argumentation geht dahin, dass nur haec fides in illis pavoribus erigens et consolans accipit remissionem peccatorum, iustificat et vivificat (62); dass mithin dieser Glaube non stat cum peccato mortali, sed tantisper, dum adest, bonos fructus parit (64). Die gleiche Zusammengehörigkeit von contritio und fides zur „Busse oder Bekehrung" will die Apol. 171, 28 ff. erweisen und fasst darum die Summa des Evangelii in die zwei Stücke: „erstlich sagt es: bessert euch, und macht jedermann zu Sündern; zum andern beuts an Vergebung der Sünden, das ewige Leben, Seligkeit, alles Heil und den heiligen Geist durch Christum, durch welchen wir neu geboren werden" (31). — [22]) Var. bei Hase p. XXII: Evangelium praedicat poenitentiam, nec existere fides potest, nisi in his, qui poenitentiam agunt, quia fides consolatur corda in contritione et terroribus peccati. — [23]) Schlüs-

selburg, Cat. Haer. IV, 38. Daselbst auch der andere: Mosi fuit incognita nostra fides et religio. — [24]) Vgl. den Brief Agricolas an den Churfürsten Johann Friedrich von Sachsen, vom 1. März 1540, bei Förstemann a. a. O. S. 317. — [25]) A. a. O. S. 299: „Ist nun das Evangelium eine Offenbarung vom Himmel, so ist es nicht ein Gesetz oder Gesetzbuch, sonst könnt es die Leute nicht bereden, dass sie von allem dem abstünden, das ihr Sinn und Witz betreffe, auch von allem äusserlichen Gottesdienste und liessen sich bauen auf das lauter Wort des Evangelii von Christo.“ — [26]) Förstemann, a. a. O. „Nun machet St. Paul aus dieser Revelation, die er das Evangelium nennet, zween Wege, einer heisst revelatio iustitiae Dei, der andere revelatio irae Dei de coelo, eine Offenbarung der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und eine Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel herab über die, die der Wahrheit nicht gehorsam sein, die dieser Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes nicht glauben, vertrauen oder anhangen wollen, auch über die, die sich um der ersten Offenbarung willen der Gerechtigkeit Gottes nicht bessern oder ändern lassen wollen, sondern bleiben heuer wie fernd.“ — „Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bringet und lehret Vergebung der Sünden, die Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel bringt und lehret Busse. Wiewohl wenn eine jegliche Offenbarung recht geschieht, so geschieht dies alles beides, es wird gepredigt Busse und Vergebung der Sünden.“ — [27]) Ausser der so eben angeführten Stelle vgl. die Summarien bei Förstemann S. 300: „Wenn aber solche Strafe über die Welt gehet durch den heiligen Geist, so gehet die Predigt vom Sterben und Auferstehen des Sohnes Gottes und von Christo, es gehet auch zugleich die Offenbarung der

Gerechtigkeit und des Zornes Gottes, es gehet auch zugleich in Christi Namen Busse und Vergebung der Sünden und wird durch das Wort des Glaubens aufgericht ein Gehorsam des Glaubens von der Zeit Johannis an bis ans Ende der Welt.“ Luther hatte in dem Exemplare, welches Förstemann abdrucken liess, bei dieser Stelle am Rande hinzubemerkt: quis ista intelligit? — und allerdings ist es nichts weniger als Klarheit, wodurch sich diese Aeusserung auszeichnet. Sachlich aber ist sie die Ausführung der 17. positio (Luth. opp. lat. ed. Jen. I, fol. 516): opus est doctrina, quae magna efficacia non tantum damnat sed et salvat simul, ea autem est evangelium, quae coniunctim docet poenitentiam et remissionem peccatorum. — [28]) Im ursprüngl. Text steht „einer.“ Förstemann emendirt „einen“, was ich nicht verstehe. Ich glaube keiner Entschuldigung zu bedürfen, wenn ich meine Conjectur in den Text aufgenommen habe. — [29]) Vorrede zu den Summarien der Evangelien, Förstemann S. 300 ff. — [30]) Ebendaselbst S. 301. Wie Agricola nicht blos die gesammte neutestamentliche Offenbarung unter diesen Kategorien anschaut, sondern auch die Erneuerung der Kirche durch Luther, zeigt er an dem weiteren Exempel, welches er hinzufügt „von unseren Gezeiten und von uns selbst.“ „Wir sind ja alle in der Finsterniss menschlicher Blindheit also tief ersoffen gewest, dass Niemand hat gewusst von dem Mittler Christo, wie er uns alleine mit dem Vater durch den Glauben an seinen Namen, vermittelst seinem Blut und Sterben, versühnen müssen, das ist wir haben vom Evangelio nichts gewusst: da es aber Gott aller Barmherzigkeit und den Vater alles Trostes gut däuchte, dass er uns die Sonne seiner Wahrheit wiederum wollte leuchten lassen, schickt er einen Mann,

der im tausend fünfhundert und siebenzehnten Jahre den Tetzelschen Ablass anfacht. Hie ward auf einem halben Bogen Papier diese Meinung gedruckt, Christus wäre der einige Mittler zwischen Gott und uns, und um dieses Christus willen vergebe uns Gott Pein und Schuld. Das war revelatio iustitiae Dei, das war eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes vom Himmel, zuvor war sie ja nicht bekannt auf Erden. Es war auch in demselbigen kleinen halben Bogen angehängt, dass alle die irreten, die Pein und Schuld anders lehren zu vergeben werden, sonderlich wenn sie sagten, dass der Heiligen Verdienst hierzu nutz wäre, und die Heiligen hätten ein Ueberleies verdient, dass sie für sich nicht bedurften, diesen Verdienst möchte die Kirche um Geld den Leuten verkaufen und mittheilen. Dies war revelatio irae Dei, die Offenbarung des Zornes Gottes über die, die der offenbarten Gerechtigkeit Gottes widerstrebten Dieser halbe Bogen, diese Predigt machte das Rösslein laufen, machte in vieler frommen Leute Herzen des Evangeliums rechte Werk, nämlich Busse und Vergebung der Sünden." — 31) Ritschl, de ira Dei, Bonn 1859, p. 19: Ira Dei non debet referri neque ad peccatum originale neque ad transgressionem Adami; p. 23: Peccatum hac appellatione plene dignum, quod iustam Dei iram provocat neque ullam remissionem adipisci potest, cernitur in deneganda vel rursus abiicienda fide in Christum. — 32) Man vgl. die bekannten Positionen bei Luther opp. lat. ed. Jen. I, fol. 516. 1) poenitentia docenda est non ex decalogo aut ulla lege Mosi, sed ex violatione filii per evangelium. 7) Sine quacunque re datur spiritus s. et homines iustificantur, ea res non est necessaria ut doceatur, neque pro principio neque medio neque fine iustificationis.

8) At datus olim et datur perpetuo spiritus s. et iustificantur homines sine lege per solum evangelium de Christo. 16) lex tantum arguit peccata et quidem sine spiritu s., ergo arguit ad damnationem; 17) opus est autem doctrina, quae magna efficacia non tantum damnat sed et salvat simul, ea autem est evangelium, quae coniunctim docet poenitentiam et remissionem peccatorum. — [33]) Confession u. Bekenntniss A2bff. — [34]) Vgl. des M. Johann Agricola Vertheidigung seiner Lehre vom Gesetz gegen D. Luther (im Juni 1540), bei Förstemann a. a. O. S. 337 ff. Es ist unwahr, wenn Agricola hier behauptet: „Der Principalartikel dieses ganzen Handels ist, ob das Gesetze könne seliglich und nützlich gelehrt werden vor dem Evangelio, mit dem Evangelio und nach dem Evangelio", denn wir wissen, dass nach Agricolas eigenthümlicher Meinung das Gesetz auch nicht mit dem Evangelio und nach dem Evangelio gelehrt werden sollte. — [35]) Gegen Nitzsch, über Gesetz und Evangelium a. a. O. S. 83, welcher im Hinblick auf jene Aussage, die er nach ihrem historischen Werthe nicht würdigt, sondern in gutem Glauben als Agricolas eigentliche Meinung hinnimmt, bemerkt: „Auf jeden Fall hatte Agricola, wenn auch ohne Erfolg und vielleicht ohne Wissen, einen Schritt in die nicht mehr „stückliche", sondern genetische Methode der christlichen Glaubenslehre gethan; nach diesem Anfang zu rechnen würde er den Weg der Theologie nicht in die Scholastik zurückgeführt haben." — [36]) „Denn das Evangelium offenbart Gottes Zorn", fügt Agr. hinzu, nachdem er gesagt, das Gesetze werde fruchtbarlich und seliglich mit oder durchs Evangelium und nach dem Evangelio gelehrt. Vgl. S. 338: „Im Buch (Luthers)

wider die Antinomer, da des Eislebens Namen angezogen wird, wird klar geschrieben, Eisleben wolle kein Gesetz leiden, und wird genannt ein Katzenstühlchen. So doch Eisleben, wie im Anfang angezeigt, nie daran gezweifelt noch gelehrt, dass das Gesetze nicht sollte gelehret werden, sondern dass es mit dem Evangelio sollte gelehret werden, wie denn der heilige Geist die Welt straft und das Evangelium braucht des Gesetzes Werk, wenn es die Busse lehret und schreckt die Leute." — [37]) Confession und Bekenntniss J. Agricolae A4b. Bei Förstemann a. a. O. S. 350. — [38]) Ebendas. B1a. — [39]) Ebendas. — [40]) Ebendas. B1b. — [41]) Confession und Bekenntniss A2b: „Jedoch so habe ich auch dieser Lehr und Zucht (der äusserlichen des Gesetzes) ihre Masse gegeben, nämlich dass es nicht sei die Gerechtigkeit, die vor Gott gelte, und dass wir durch diese Zucht nicht fromm und gerecht werden vor Gott. Item, dass wir dadurch auch nicht erlangen Vergebung der Sünden, das habe ich desto fleissiger und heftiger den Leuten wollen einbilden, sintemal mein Gegenpart George Witzelius nichts Anderes lehrete denn die Zucht und äusserliche Frommkeit, dadurch umzustürzen die Lehr vom Glauben an Jesum Christum und von der Gerechtigkeit des Herzens, auch auszulöschen das rechte wahre Erkenntniss Christi. Derhalben ich auch von diesem Brauch des Gesetzes allein mit Witzeln gestritten habe, und die solcher Meinung sein, und nicht mit denen, die diesen Artikel recht lehren. Denn Witzel ist also verblendt und verirret, dass er nicht verstehet, was die Gerechtigkeit des Glaubens sei, sondern meinet, es sei eigentlich diese äusserliche Zucht, welche auch etliche kluge und fromme Heiden gehalten haben; ja er verlacht trotziglich und

höhnisch die reine Lehr vom Glauben, welche den Werken entzieht die Rechtfertigung und lehret uns, wie wir durch den Glauben an Christum sollen fromm und gerecht werden. Und dieser Ursachen halben habe ich wahrlich nach meinem höchsten Vermögen dem Gesetze genommen und entzogen, dass es nicht gerecht mache, solchen Wahn, der pelagianisch ist, stattlich umzustossen." — [42]) In der Predigt über Luc. 7, 37—49 nebst einer Vorrede, vgl. Planck V, 1, S. 47. — [43]) A. a. O. B1 und O3. vgl. Planck, l. l. S. 47 u. 48. — [44]) Confessio et sententia ministrorum verbi in comitatu Mansfeldensi de dogmatis quorundam proximo triennio editis, Islebiae 1565. — [45]) S. D. 633, 2. — [46]) Den Unterschied hebt Melanchthon nicht minder in seiner späteren wie in seiner früheren Periode hervor. Loci theol. vom J. 1521 (Corp. Ref. XXI, 139): Duae in universum scripturae partes sunt, lex et evangelium. Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam. Lex morbum indicat, evangelium remedium. Lex mortis ministra est, ut Pauli verbis utamur, evangelium vitae et pacis. 1 Cor. 15, 56: Lex virtus peccati est, evangelium virtus salutis omni credenti. Vgl. Der Ordinanden Examen, wie es in der Kirchen zu Wittenberg gebraucht wird, vom J. 1558 (Corp. Ref. XXIII, S. XLIX): „Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelio. Dieser Unterschied ist der Hauptlehren eine in der Kirche. Und wo man sie verlöschen lässt (wie sie denn bei den Papisten ausgetilget ist), folget grausame Blindheit, dass man dichtet, der Mensch sei gerecht durch eigne Werk und verdiene Vergebung der Sünden mit eignen Werken Das Gesetz ist diese ewige göttliche Weisheit, wie gesagt ist, die Gott auch in die vernünftigen Kreaturen

gebildet hat in der Erschaffung, und hernach im Predigtamt für und für erholet. Die lehret und bezeuget, dass man Gott recht erkennen soll und dass man ihm Gehorsam schuldig sei, und wie derselbige Gehorsam in allen unsern Kräften sein sollt. Und ist also nach der Sünd ein schrecklich Urtheil wider alle Menschen Aber das Evangelium ist eigentlich die gnädige fröhliche Predigt vom Sohne Gottes, Jesu Christo, der in dem wunderlichen Rath göttlicher Majestät zum Mittler und Versühner und zu unsrer Gerechtigkeit, und zum Seligmacher verordnet ist." Endlich vgl. die propositiones Melanchthons de discrimine legis et evangelii, de quibus disputavit vir nobilis Georgius Venetus Prutenus, a. 1550, d. 19. Septembr. C. R. XII, 576: Cognitio huius discriminis revera ad fundamentum pertinet, de quo Paulus inquit: fundamentum aliud ponere nemo potest, praeter id quod positum est, quod est Jesus Christus. Die Angabe des Unterschiedes selbst entspricht völlig der oben bezeichneten. — [47]) Man vgl. Stellen in den Loci theol. wie de vi evangelii, C. R. XXI, 154; oder de gratia ib. 157. — [48]) C. R. XXVI, 51. — [49]) Gerhard, Loci VI, 187: Sententiam Philippi, ad quam toties in hac quaestione provocatur, quod attinet, notandum est, eum commodius sentire quam loqui, et distinguenda ipsius scripta priora a posterioribus. Und nach Anführung einzelner Stellen: haec Philippus, ex quibus apparet, ipsum voce evangelii usum esse in significatione laxiori, quatenus pro toto verbi ministerio accipitur. Vgl. auch Chemnitz, Loci II, 223 ff. Strenger urtheilt Hutter in seinem Commentar zur C. F. p. 499 ff., milder Musaeus, praelect. in Epit. F. C. p. 215. — [50]) So z. B. In der N. 46 angef. Stelle aus dem Examen der Ordinanden, hinter welcher sofort die

im Text befindlichen Worte folgen: „diese Predigt straft erstlich alle Sünde" etc. Ueber die Vermittelung selbst äussert sich Melanchthon in den Locis der zweiten Periode, C. R. XXI, S. 413 ff., indem er dort einerseits bemerkt, es gehöre die Unterscheidung zwischen lex und evangelium gar nicht zu den otiosae et argutae, sondern vielmehr zu den necessariae distinctiones: certe enim necesse est, discerni praecepta et remissionem peccatorum, discerni praecepta et promissiones u. s. f., andrerseits hinzufügt: quomodo autem haec consentiant: quod evangelium pariter de poenitentia concionetur et lege, et tamen promissio sit gratuita, statim exponemus. Er erklärt dies näher S. 415: Illud autem sciendum est, promissionem oportere fide accipi proinde particula gratis non excludit fidem, sed conditionem nostrae dignitatis excludit et transfert causam beneficii a nobis in Christum. Itaque neque obedientiam nostram excludit, tantum causam beneficii a dignitate nostrae obedientiae transfert in Christum, ut beneficium sit certum. Concionatur igitur evangelium de poenitentia, sed ut certa sit reconciliatio, docet remitti peccata et nos placere Deo non propter dignitatem poenitentiae aut nostrae novitatis. Haec est necessaria consolatio piis conscientiis. Atque hinc iudicari potest, quomodo haec consentiant, quod diximus, evangelium concionari de poenitentia et tamen gratis promittere reconciliationem. Man wird nicht sagen dürfen, dass damit die Schwierigkeiten der Frage gelöst seien. — [51]) Z. B. in den Commentarii in epist. Pauli ad Romanos vom Jahre 1544, C. R. XV, 497: Docet igitur (Paulus) lege ostendi et argui peccatum, non tolli. Und doch sagt er bald darauf S. 507: evangelium praedicat poeni-

tentiam et promissionem gratiae ac vitae aeternae. — [52]) Disputatio theologica de poenitentia, respondente M. Melchiore Isindero, Witebergae 1548, 8. die Nov., Corp. Ref. XII, 548 ff. Es sind keine andern als die uns bekannten Sätze, welche hier vorgetragen werden. Th. 2. Est autem inter praecipua capita Evangelii doctrina de poenitentia et remissione peccatorum, quam quidem omnibus in conspectu semper esse oportet, sicut et filius Dei summam Evangelii complectens inquit: ite praedicantes in nomine meo poenitentiam et remissionem peccatorum. — [53]) Propositiones, de quibus disputavit M. Conradus Becker Brunsvicensis — Witebergae a. 1556, C. R. XII, 634 ff., bes. p. 640: Nachdem hier vorangegangen: Evangelium est praedicatio poenitentiae et promissio, quam non novit ratio naturaliter — wird hinzugefügt: Deus immensa bonitate instituit ministerium Evangelii, et ut ipse agnoscatur et ut homines salventur, in quo ministerio vult argui peccata omnium hominum . . . et quidem vult argui cum caetera peccata, quae lex ostendit, tum hoc tristissimum peccatum, quod in Evangelio ostenditur, quod mundus ignorat et contemnit filium Dei. — [54]) So erzählt Flacius selbst im Bericht von etlichen Artikuln wider die falschen Gedichte der Adiaphoristen a. 1559, D: cf. Musaeus a. a. O. S. 215. — [55]) Lutheri opp. lat. ed. Jen. I, fol. 518. — [56]) Musaeus a. a. O. — [57]) Wir verweisen Beispiels halber auf die Catechesis puerilis, C. R. XXIII, 186: Vocabulum poenitentiae in ecclesia usurpatur pro conversione ad Deum, et nos usitatum verbum retinemus, ut facilius agnosci locus doctrinae possit. — [58]) Amsdorf war es zuerst, der die Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit auch in doctrina legis bestritt. Die Prediger Andreas Poach von Erfurt und Anton Otto

von Nordhausen schlossen sich ihm an und überboten ihn. Ueber den ersteren vgl. Schlüsselburg IV, 265 ff. Non habet lex, so äussert sich Poach gegen Mörlin p. 276, necessitatem salutis, sed necessitatem debiti. Etiamsi enim homo praestaret opera legis perfectissima, tamen propter illa opera non consequeretur homo salutem. Neque enim Deus obligatus est homini, sed homo obligatus est Deo. Et Deus requirit in lege ab homine obedientiam debitam, non requirit obedientiam cum promissione salutis. Salus vero, hoc est, remissio peccatorum et iustificatio est quiddam extra legem et alienum a lege per Christum parta et fide nobis imputata gratis, quae si collocatur in legem, destruitur et evacuatur lex, tollit enim exactionem debiti, quam habet lex. Sicut in iustificatione hominis gratia tollit meritum et econtra meritum tollit gratiam, ita in doctrina legis salus extollit exactionem solvendi debiti et econtra exactio solvendi debiti tollit salutem, h. e., remissionem debiti. Debitum et salus, seu, quod idem est, exactio debiti et remissio debiti in lege simul stare non possunt. Cum igitur lex habeat exactionem solvendi debiti, ideo non habet salutem. Servus in evangelio in reddendis rationibus invenitur debitor decem millium talentorum et cum non esset solvendo, jussit eum dominus venundari et uxorem eius et filios et omnia, quae habebat, et reddi. Sed rex tandem misertus servi illius prostrati et supplicantis remittit debitum et dimittit servum. Hic in rationibus reddendis recte dicitur: decem millia talentorum sunt necessaria ad solutionem debiti. Sed non recte dicitur: decem millia talentorum sunt necessaria ad remissionem debiti. — [59]) Damit beschäftigt sich Planck, V, 1, 58 ff. — [60]) Den Unterschied findet Poach darin: Quia opera nostra secundum legem facta

sunt debitum, Christi opera non sunt debitum, sed spontanea obedientia, quia volens legi sese subiecit nostri causa; item opera Christi sunt meritum salutis nostrae, nostra opera non item: Schlüsselburg a. a. O. p. 322. Die falsche Entgegensetzung dessen, dass Christus einerseits das debitum legis erfüllt und dass er andrerseits eben dies spontanea obedientia erfüllt, kam Poach selbst einigermassen zum Bewusstsein, als er auf den Einwurf Mörlins p. 327, Christum praestitisse non extra legem aliquid, sed illud ipsum, quod lex requirit et docet, antwortete: quis hoc negat aut unquam negavit? Aber wenn er dann doch die Behauptung, es sei die iustitia Christi fide nobis imputata ultra, extra et supra legem, dadurch zu stützen sucht, dass Gott in Christo gethan habe, quod impossibile erat legi, siquidem per carnem infirmabatur, so war dies eine ebenso unrichtige Antithese wie die andere. — [61]) Cf. Responsio D. Morlini ad D. Pontanum, qua diluit obiecta M. Poach, bei Schlüsselburg IV, 283 ff. Hier bemerkt Mörlin p. 286: Simile est, quod ait, alia esse opera Christi, quae ad salutem nostram pro nobis praestitit, et alia opera nostra, quae secundum legem debebant esse plenitudo. Sequitur et hoc: aliud igitur fecit Christus, quam de quo nos in lege fuimus accusati et ita non est compensatio, non est satisfactio Christi iustitia pro nobis. Quid est negare beneficium mediatoris nostri, si hoc non est negare? Und hiernächst verweist er auf Luthers Propositionen gegen die Antinomer, p. 287, in quibus invenient Lutherum hoc habere pro firmissimo fundamento totius suae causae, quod certum est de Christo negari, quidquid de lege dici non potest. Et ita abolita lege sinant ipsum Christum quoque aboleri. Quia lex est quasi

perpetua et immota regula, quae docet, quod non habeamus et quod tamen sit necessario habendum per illum, qui factus est legis impletio et plenitudo. p. 288: quia per carnem infirmatur (lex), ut Paulus ait, ideo clare dico, per evangelium medium adduci Christum, ut praestet non extra legem aliquid (ut sentit contra scripturam M. Andreas), sed illud ipsum, quod lex docet, requirit et promittit. — 62) Vgl. den Brief Andreas Poachs an Joachim Westphal vom 20. Jan. 1557, Schlüsselburg IV, 338 ff. S. 344: Evangelium docet fidem exercendam et ostendendam esse bonis operibus. Sicut servus post dimissum debitum et donatam libertatem debuit esse gratus, facere quae placent regi, alios afficere gaudio, exercere similem misericordiam erga conservos: ita nos post impetratam gratiam et acceptam remissionem peccatorum, iustificationem et salutem desinamus male agere, incipiamus obedire Deo, prosimus aliis bonis operibus. — 63) Colloquium Altenb. de artic. iustificationis, ed. Jenae 1570, 4, fol. 304. Neben den genannten Sätzen finden sich auch solche: „Die Christgläubigen oder Neugeborenen sind vergöttert, ja Gott selbst, und können nicht sündigen. Gott hat dir sein Wort nicht gegeben, dass du dadurch sollst selig werden, und wer nicht mehr suchet bei Gott, denn die Seligkeit, der suchet ebensoviel als eine Laus im Grinde. Die Christen sind des Teufels mit allen guten Werken.“ — 64) So Paul Crell in einer Disputation gegen Joh. Wigand, Wittenberg 1571, propos. 6. Vgl. Musaeus a. a. O. p. 216. Hutter libr. Conc. expl. p. 481. — 65) Luthers Comment. ad ep. ad Gal., ed. Erl. I, 172. 66) Nicht generaliter totum corpus doctrinae, tam legis quam evangelii, sei hier unter Evangelium zu verstehen, sondern sie meinten damit propriissimam illam vocem

et sapientiam, propter quam filius Dei de coelo venit quamque ex sinu patris protulit et quam discerni vulta voce Mosaicarum maledictionum: vgl. Hutter l. l. 482. — [67]) Vox poenitentiae sive conversionis vere et proprie ita dictae: Paul Crell in der angef. Disput. prop. 25. — [68]) Ibid. prop. 21. — [69]) Ebendas. propos. 25: A solo evangelio cum peccatum hoc summum et praecipuum monstretur, arguatur et damnetur, expresse ac nominatim solum etiam evangelium vere ac proprie praedicatio ac vox est poenitentiae sive conversionis vere et proprie ita dictae. — [70]) So im Endlichen Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, auch der Superintendenten der Kirchen des Kurfürstenthums Sachsen, Wittenberg 1571, fol. 184 b: „Hierauf schliessen wir nochmals wie vor: Was keine Busse lehret, das lehret auch keine Vergebung. Denn wo keine Busse ist oder gepredigt wird, da ist auch und kann keine Vergebung der Sünden gelehret noch geprediget werden. Euer Evangelium aber, eurem Bekenntniss nach, lehret keine Busse. Derhalben lehrets auch keine Vergebung der Sünden, eigentlich und klar genug zu reden.“ Fol. 185 a: „Dem Menschen allen Ruhm vor Gott ausschliessen, nehmen und abstricken, oder wie er (Paulus) Röm. 2 sagt, Alles unter die Sünde beschliessen, ist die allerstärkste und kräftigste Busspredigt. Solchen Ruhm excludirt und nimmt den Menschen und strickt ihnen gänzlich ab nicht der Werke Gesetz, sondern des Glaubens Gesetz, d. i. die Predigt des Evangelii. Derhalben so folget unwidersprechlich, dass auch des Glaubens Gesetz oder das Evangelium, wie wir reden, auf die allerkräftigste und gewaltigste Weise die Busse lehre.“ — [71]) Luthers Briefe, de Wette IV, 46: Ego hic factus sum novus

discipulus decalogi, illum iam repuerascens ad verbum addisco et video verum esse, quod sapientiae eius non est numerus et coepi iudicare, decalogum esse dialecticam evangelii et evangelium rhetoricam decalogi, habereque Christum omnia Mosi, sed Mosen non omnia Christi.— [72]) S. D. 633, 13 ff.; 637, 20. — [73]) S. D. 634, 7 ff.— [74]) S. D. 635, 12 ff.; 636, 17. — [75]) Man vgl. die Bemerkung Hutters in seiner Explicatio libri Concordiae zu dem Artikel p. 486: Neque enim propositum erat autoribus Concordiae, integram doctrinam de lege hoc loco pertexere, sed tantum unam eius explicare partem, eam videlicet, quae ostendit, quodnam sit discrimen legis et evangelii proprie loquendo. Uebrigens hatte bereits die Apologie des Concordienbuchs fol. 203b den Neustädter Admonenten, welche an der Beschreibung des Gesetzes die dem vollkommenen Gehorsam anhangende Verheissung vermissten (Admonitio p. 327), geantwortet: „Nun ist es aber an dem, dass das Concordienbuch ihm nicht vorgenommen hat, eine ganze oder vollkommene Definition oder Beschreibung des Gesetzes, wie auch nicht die Erörterung der ganzen Lehre vom Gesetz dieses Orts ausführlich zu handeln, sondern nur stückweis und sofern das angezeigt würde, was für ein Unterschied des Gesetzes und Evangelii, eigentlich zu reden, sei.“ — [76]) Gegen Nitzsch, über Gesetz und Evangelium, a. a. O. S. 80. — [77]) Comment. in proph. Joel, opp. lat. ed. Wittenb. (die Jenenser lat. Ausg. enthält die Stelle nicht), T. IV, fol. 512 a: Ad hunc modum evangelium arguit mundum de peccato, non modo ut mundus discat se habere peccatum, qui, nisi verbo admoneretur, securus de peccatis esset, sed etiam docet in nobis nullum esse praesidium contra peccatum. Vorher: Sicut Christus iubet in nomine

suo docere poenitentiam et remissionem peccatorum, poenitentiae autem doctrina arguit peccata et terret animos metu irae et iudicii Dei, ita primo loco rugitus hic ponitur (Joel 3, 21), qui doctrinae de poenitentia symbolum est. — [78]) Enarratio in Hoseam prophet., opp. lat. ed. Jen. T. IV*, fol. 663 b: Igitur prophetae non satis fuit dicere, quod expavescent a rugitu leonis filii ab occidente, Aegyptii et Assyrii, sed addit, Dominus eos habitare faciet in domibus suis, hoc est, postquam hoc modo per evangelium territi reliquerint idololatriam, in qua prius secure vivebant, Dominus eis ostendet nidulos, in quibus secure habitent. Evangelium enim non tantum de peccato arguit mundum, sed docet veram iustitiam, proponit filium Dei, factum victimam pro peccatis nostris ex voluntate patris ac resurrexisse propter iustitiam nostram. — [79]) Artic. Schmalc. ed Müller S. 319: „Erstlich durchs mündliche Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünden in aller Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii.“ Commentarius in Epist. Pauli ad Gal. vom J. 1519, ed. Erl. III, 171: Evangelium et lex proprie in hoc differunt, quod lex praedicat facienda et omittenda, imo iam commissa et omissa ac impossibilia fieri et omitti, ideo solam peccati ministrat cognitionem, evangelium autem remissa peccata et omnia impleta factaque. Lex enim dicit: redde quod debes, evangelium autem: dimittuntur tibi peccata tua Ecce praedicatio remissionis peccatorum per nomen Christi hoc est evangelium. — [80]) Aug. Conf. art. XII de poenit. (Müller S. 41): Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter

Christum remitti peccata. — [81]) Apol. Conf. p. 94, 43: Quumque promissio non possit accipi nisi fide, evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum et iustificationis propter Christum, praedicat iustitiam fidei in Christum, quam non docet lex. — [82]) S. D. 634, 6. — [83]) S. D. 634, 5. — [84]) S. D. 633, 4. — [85]) So schon im 12. Art. der Augsb. Conf. — [86]) So Matthaeus Judex, dessen argumenta, quod arguere peccata seu concionari poenitentiam sit proprium legis et non evangelii, ut novi Antinomi, Paulus Crellius, Christophorus Petzelius, Casparus Cruziger iunior, Nicolaus Hemmingius et alii ipsorum patroni nugantur, Schlüsselburg IV, 98 ff. zusammenstellt. Caput rei, sagt er p. 99, consistit in hac quaestione: an concionari poenitentiam, hoc est contritionem, sit proprium legis aut evangelii aut utriusque, et an recte speciali definitioni evangelii, oppositae legi, inseratur; cf. S. 100. — [87]) Gleichlautend erwähnt S. D. 633, 1 und 639, 27. — [88]) Comment. in epist. ad Gal. vom J. 1535, ed. Erl. I, 174. — [89]) Enarrat. in Genes. opp. lat. ed. Erl. IV, 106. — [90]) S. D. 635, 12. — [91]) S. D. 636, 17. Weniger vollständig ist die Bestimmung in der Epit. 534, 3. — [92]) Disput. II. contra Antin., opp. lat. ed. Jen. I, fol. 520 a: Lex enim, ut fuit ante Christum nos quidem accusans, sub Christo autem per remissionem peccatorum placata et deinceps spiritu sancto implenda, ita post Christum in futura vita manebit impleta facta tunc ipsa, quod interim exegit, creatura nova. Quare lex nunquam in aeternum tollitur, sed manebit vel implenda in damnatis vel impleta in beatis. Isti vero Satanae discipuli videntur cogitare, legem esse temporalem, quae sub Christo cessaverit, veluti est circumcisio. — [93]) Vgl. Schlüsselburg IV, p. 87: Argumenta firmissima, qui-

bus ostenditur, quod omnino necesse sit, ut lex retineatur et doceatur in ecclesia et quod ex lege poenitentia sit praedicanda. I. a definitione p. 88. Die Definition kommt am Meisten überein mit jener Melanchthons in dem Examen Ordinandorum C. R. XXIII, 8: Lex moralis est aeterna et immota sapientia et regula iustitiae in Deo, discernens recta et non recta et horribiliter irascens contumacibus seu denuntians horrendam iram adversus contumaciam, repugnantem huic ordini in Deo, et patefacta est hominibus in creatione et postea saepe repetita et declarata voce divina, ut sciamus, quod sit Deus et qualis sit, obligans omnes creaturas rationales et postulans, ut omnes sint conformes Deo et damnans ac destruens omnes non conformes Deo nisi fiat remissio et reconciliatio propter filium mediatorem. — [94]) Wider die Antinomer, WW. Erl. Ausg. 32,5: „Wenn Jesaias spricht Cap. 53, 8: Ich hab ihn geschlagen um meines Volkes Sünde willen, Lieber, sage mir doch, hie wird Christi Leiden gepredigt, dass er für unsre Sünde geschlagen sei, wird aber damit das Gesetz weggeworfen? Was heisst denn „um meines Volkes Sünde willen“? Heissts nicht soviel als darum, dass mein Volk gesündigt hat wider mein Gesetz und mein Gesetz nicht gehalten hat? Oder kann auch Jemand denken, dass Sünde etwas sei, wo kein Gesetz ist? Wer das Gesetz wegthut, der muss die Sünde auch mit wegthun. Will er die Sünde lassen stehen, so muss er das Gesetz vielmehr lassen stehen. Denn Röm. 5, 13, wo nicht Gesetz ist, da ist keine Sünde; ist keine Sünde da, so ist Christus nichts. Denn warum stirbt er, so kein Gesetz noch Sünde da ist, dafür er sterben müsse? Aus dem siehet man, dass der Teufel durch diese Geisterei nicht das Gesetz meinet wegzunehmen, sondern Christum, den Erfüller

des Gesetzes.“ Der gleiche Gang der Beweisführung bereits in den Disputationen, Disput. II, 22—29 (l. l. fol. 519 b). — [95]) M. Joh. Agricola an den Kurfürsten Johann Friedrich zu Sachsen, Wittenberg d. 1. März 1540, bei Förstemann a. a. O. S. 317 ff. — [96]) Bericht von M. Joh. Eislebens falscher Lehre und schändlicher That, dazu Antwort auf seine nichtige und ungegründete Klage wider Luthern, April 1540 (die Zeitangabe nach Förstemann S. 321), Erl. Ausg. 32, 64 ff., bes. S. 69 ff. — [97]) S. D. 637, 18: Est autem etiam hoc verum, legis doctrinam per evangelium illustrari et declarari. Nihilominus vero proprium legis officium est manetque peccata arguere et de bonis operibus docere. Cf. Musaei praelect. in Epit. F. C. p. 223. — [98]) Vgl. Epit. 535, 9, 10. — [99]) Epit. 533, 1. — [100]) S. D. 636, 17. — [101]) S. D. 637, 21. — [102]) S. D. 637, 17, 19, 21. — [103]) S. D. 637, 19. — [104]) S. D. 637, 17. — [105]) S. D. 637, 19. — [106]) Vgl. Schlüsselburg IV, 144 ff. Chemnitz Loci II, 225: Lex in prima tabula arguit peccati omnem incredulitatem erga Dei verbum. Evangelium vero, quando fecit antitheses doctrinae de fide, declarat in specie illam incredulitatem, quae abiicit gratuitam promissionem reconciliationis et non credit in filium Dei, esse summum et maximum peccatum, quod et reliqua omnia peccata, ne dimittantur, retinet et reddit etiam honestissimam vitam peccatum coram Deo, Joh. 3, 36; Mrc. 16, 16; Joh. 3, 19. Certum est autem, quod lex, in quantum lex, non concionatur de gratuita promissione reconciliationis vel de beneficiis Christi mediatoris. Sunt ergo antitheses doctrinae evangelicae, non legis; affirmativa enim de fiducia gratuitae misericordiae propter Christum non est vox legis, Gal. 3, 12. Nam illa fiducia, de qua pri-

mum praeceptum tanquam vox legis proprie loquendo docet, non est illa evangelica concio: confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. In mehr syllogistischer Form die Späteren wie Quenstedt IV, 68: Distingue inter legem solam et legem evangelii luce collustratam, item inter incredulitatis manifestationem et eiusdem accusationem. Lex sola nihil novit de Christo, sed lex evangelio collustrata arguit et accusat etiam peccatum incredulitatis. Vel lex proponit syllogismi Maiorem: quicunque sub peccato est, maledictus est. Evangelium subsumit: quicunque non credit in filium, adhuc sub peccato est. Concludit lex, ergo maledictus est. Lex arguit omnia peccata et sic etiam incredulitatem ab evangelio manifestatam. Ebenso Joh. Bened. Carpzov, isag. in libr. symbol. (oder vielmehr der Fortsetzer des Werkes Olearius) p. 1358, wiewohl der weitere Versuch, die fides ebenso wie ihr Gegentheil dem Gesetz zu unterstellen, bedenklich ist: Evangelium quidem peculiare aliquod fidei obiectum (Christum) monstrat; fidem vero ipsam, quatenus opus est, non exigit. Lex vero fidem omni Dei verbo et revelationi habendam requirit, adeoque, licet Christum ignoret, non tamen excludit, sed etiam hoc ab evangelio fidei oblatum obiectum generali suo mandato contemnere vetat. In ähnlicher Weise will Budde, institut. theol. dogm. p. 921 ff., zwar die peculiares comminationes dem foedus gratiae, weil der Natur desselben entgegen, nicht zueignen; sie gehörten vielmehr dem Gesetze an. Aber er lehrt andrerseits von dem Gesetze, cuius obligatio per hoc foedus non est sublata, es gebiete, ut media salutis ambabus amplectamur manibus, cum vel ipsa ratio omnes condoceat, nullam occasionem salutem suam promovendi, alicui esse negligendam. Quodsi itaque homo haecce salutis media

respuat, primum quidem sibi ipsi imputabit merito, quod semper miser maneat; deinde migratae hoc ipso legis divinae poenam dabit longe iustissimam. Nihil itaque istorum malorum, quae incredulos manent, ex foedere gratiae aut evangelio, sed omnia ex ipsa lege. Im offenbaren Interesse der Vermittelung bestimmt dagegen Pfaff, instit. theol. dogm. p. 478, das Verhältniss zwischen Gesetz und Evangelium dahin: quemadmodum lex per accidens ad Christum atque ad fidem evangeliumque ducit ipsamque etiam incredulitatem, qua impii Christum evangeliumque respuunt, damnat, ita et annuntiatio gratiae divinae, quae est evangelium, per accidens resipiscentiam in animo poenitente operatur. Man wird zugestehen müssen, dass durch alle diese Versuche die Sache noch nicht zu völliger Klarheit durchgearbeitet worden ist. — [107]) S. D. 637, 19. Die Apologie des Concordienbuchs begegnet dem hierauf gerichteten Vorwurf der Neustädter Admonitio (p. 328) mit der Erklärung: „soviel des Gesetzes Gebót betrifft, gehen die auf den ganzen Gehorsam, den wir Gott nach den zehn Geboten innerlich und äusserlich zu leisten schuldig sind und fordert denselben als von Rechtswegen von uns . . . Des Evangelii Befehl aber vom Glauben an Christum geht nur auf dieses einige Stücklein und nicht weiter, so gebeut auch das Gesetz allein was man thun solle und giebt das Vermögen nicht dazu. Das Evangelium aber gebeut nicht allein an Christum zu glauben, sondern es giebt auch den wahren Glauben, sofern es ein Mittel oder Instrument Gottes ist, durch welches der heilige Geist den Glauben in den Herzen schaffet und anzündet.“ — [108]) Apol. 146, 224. — [109]) Melanchthon will — dies ist der Zusammenhang der Stelle — dem Gedanken des Zweifels wehren, welcher also spricht:

si per misericordiam salvandi sumus, incerta spes erit, si nihil praecedit in his, quibus contingit salus, quo discernantur ab illis, quibus non contingit. Dem wehrt er dadurch, dass er sagt: ideo ut sit certa spes, ideo ut sit praecedens discrimen inter nos, quibus contingit, et illos, quibus non contingit salus, necesse est constituere, quod per misericordiam salvemur. Hoc quum ita nude dicitur, absurdum videtur. Nam in foro et iudiciis humanis ius seu debitum certum est, misericordia incerta. Sed alia res est de iudicio Dei. Hic enim misericordia habet claram et certam promissionem et mandatum Dei. Nam evangelium proprie hoc mandatum est, quod praecipit etc. Haec fides parit certam spem, quia nititur verbo et mandato Dei. — [110]) Comment in epist. ad Gal. vom J. 1535, ed. Erl. II, 105. Ich bemerke beiläufig, dass ich in der deutschen Uebertragung dieser und anderer Stellen der recipirten Form mich anschliesse, wie sie in den deutschen Ausgaben der Werke Luthers sich findet, also der Uebersetzung des J. Menius. Ibid. II, 113: Quamquam reipsa remotissima sunt illa duo, tamen coniunctissima sunt etiam in eodem corde. Nihil magis coniunctum est, quam timor et fiducia, lex et evangelium, peccatum et gratia. Tam coniuncta enim sunt, ut alterum ab altero absorbeatur. Ideo nulla mathematica coniunctio potest dari, quae esset huic similis. Ebenso p. 105 u. 106, und in Luthers Comment. in Mich. proph.; Opp. lat. ed. Jen. I, fol. 589 a. — [111]) Vgl. das Urtheil von Chemnitz in den Loci II, 228: Utrumque considerandum est, et differentia legis et evangelii, de qua supra, et quod ita coniuncta sint lex et evangelium, ut nulla mathematica coniunctio dari possit, quae huic sit similis, sicut inquit Lutherus in cap. III. ad Gal. Consistit autem convenientia legis et evangelii in

eo potissimum, quod beneficia Christi, de quibus evangelium concionatur, nihil aliud sunt, quam satisfactio pro culpa et poena, quam nos legi debebamus, et iustitia legis perfectissimâ obedientiâ, et haec duo, quae lex requirit et flagitat, credentibus donantur et imputantur in Christo ad iustitiam. — [112]) S. D. 635, 11. — [113]) So Nitzsch, a. a. O. S. 83. — [114]) Nitzsch, ebendas. S. 81. — [115]) S. D. 635, 10: Christus legem in manus suas sumit eamque spiritualiter explicat et sic iram suam de coelo revelat super omnem impietatem hominum et ostendit, quanta sit ira divina. Ea ratione ad legem illi oblegantur, ut ex ea demum recte peccata sua agnoscere discant; quam agnitionem peccatorum Moses nunquam ab illis extorquere potuisset. Quia, ut apostolus testatur (2 Cor. 3, 14 sq.), etsi Moses praelegitur, manet tamen nihilominus velamen super faciem eius, non retectum, ut non agnoscere possint homines legem esse spiritualem et exigere a nobis res longe maximas, quas cum praestare et implere nequeant, legem nos horribili et extrema maledictione atque damnatione obruere. Quando autem ad Christum convertuntur, tum velamen illud tollitur, ut idem apostolus docet (2 Cor. 3, 16). So hinsichtlich der Erkenntniss der Sünde; hinsichtlich der Reue aber S. 635, 9: ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est praedicatione evangelii, ut sit poenitentia ad salutem (2 Cor. 7, 10). — [116]) Bei Luther opp. lat. ed. Jen. I, 516, pos. 7. vgl. mit pos. 16. Ministerium mortis nennt Agr. es z. B. in seiner Vertheidigung gegen Luther bei Förstemann S. 337. — [117]) Luthers disputatio II. (fol. 518 a): Lex non solum est non necessaria ad iustificationem sed plane inutilis et prorsus impossibilis . . . Ex his autem non sequitur, legem esse

abolendam et e concionibus ecclesiae tollendam; quia eo magis est necesse eam doceri et urgeri, quod non est necessaria, sed impossibilis ad iustificationem . . . Lex maxime necessaria et utilis . . . Post sequitur, cum nullum sit sublata lege peccatum, nullum quoque esse Christum redemptorem a peccato . . . Cum autem Christus venerit, non solvere sed implere legem, frustra venit, si nulla sit lex in nobis implenda. — 118) L. l. pos. 7. — 119) Comment. in epist. ad Gal. vom J. 1535, ed. Erlang. I, 295: Docuistis quidem et audistis legem Mosi singulis sabbatis, sed nunquam compertum aut visum est ulli aut doctori aut discipulo datum esse spiritum s. ex doctrina legis . . . At quam primum auditus fidei aut evangelium ad vos venit, statim antequam ullum opus aut fructum evangelii fecistis, solo auditu fidei accepistis spiritum sanctum . . . Contra ne lex facta quidem unquam attulit spiritum sanctum, multo minus tandem audita. — 120) Disput. contra Antinom. II, 37 (l. l. fol. 520 a). — 121) Disput. I, 13 (fol. 517 b). — 122) Ibid. I, 12. — 123) Ibid. I, 18. — 124) Ibid. I, 21 und 22. — 125) S. D. 636, 15: „Also sind beide Lehren beieinander und müssen auch nebeneinander getrieben werden, aber in gewisser Ordnung und mit gebührlichem Unterschied, und werden die Antinomi oder Gesetzstürmer billig verdammt, welche die Predigt des Gesetzes aus der Kirche werfen, und wollen, dass man Sünde strafen, Reu und Leid nicht aus dem Gesetze, sondern allein aus dem Evangelio lehren soll.“ Mit diesen Worten tritt zu Tage, worauf es von 634, 9 an abgesehen war. — 126) Vgl. für Beides S. D. 635, 9, 10; 636, 14, 15. — 127) S. D. 635, 10. — 128) S. D. ebendaselbst. — 129) S. D. 638, 22. — 130) S. D. 635, 11; 637, 19. — 131) S. D, 638, 22. — 132) Der

Wittenberger Theologen, Jonas, Cruciger und Bugenhagen, Antwort auf M. Joh. Agricolas Klage, Wittenberg den 8. Juni 1540, bei Förstemann a. a. O. S. 334: „Und ist die Summa in bemeldten Eislebens Propositionibus, man soll den Decalogum nicht predigen, so man Buss predigt. Denn Eisleben hat diesen Gedanken gehabt, Buss könne nicht werden ohne den heiligen Geist. Nun werde der heilige Geist allein durchs Evangelium gegeben, darum sei das Gesetz nicht zur Buss zu predigen. Dieses ist im Grund die Summa seiner Meinung. In dieser scheidet er nicht die beiden Werke des heiligen Geistes, Schrecken und Trost. Denn obgleich der heilige Geist allein durch das Evangelium tröstet und die Gewissen erlöset und gerecht spricht, so muss doch ein Wort da sein, das auch die Sünde anzeigt und straft. Durch welches der heilige Geist in bemeldtem Amt und Werk des göttlichen ministerii für und für die Gewissen straft und erschrecket, wie er für und für durch das Evangelium Trost und Gnade bringet." — [133]) Vgl. Luthers Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis, Erl. Ausg. 46, 83: „Es ist zweierlei Erkenntniss Gottes. Eines heisst des Gesetzes Erkenntniss; das ander des Evangelii. Denn Gott hat die zwo Lehren, als das Gesetz und das Evangelium, gegeben, dass man ihn daraus erkennete. Das Erkenntniss aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt, und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen. Denn sie aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sei, und ist das Gesetz in unser Herz geschrieben . . . wiewohl es klärer durch Mosen gegeben ist" — S. 86: „Das ander Erkenntniss Gottes geschieht aus dem Evangelio, als wie alle Welt von Natur ein Gräuel ist vor Gott und ewiglich verdammet unter Gottes Zorn und des Teufels Gewalt,

daraus sie nicht hat können errettet werden, denn also, dass Gottes Sohn, der dem Vater in seinen Armen liegt, Mensch ist worden, gestorben und wiederum von den Todten auferstanden, Sünde, Tod und Teufel getilget hat. Das ist die rechte und gründliche Erkenntniss, Weise und Gedanke von Gott, welches genennet wird das Erkenntniss der Gnaden und Wahrheit, die evangelische Erkenntniss Gottes. Aber sie wächst in unserm Garten nicht, die Vernunft weiss nicht einen Tropfen davon.“ S. 88: „Davon findet man auch kein Wort in aller Juristen und weltweisen Leute Bücher, auch im Gesetz Mosis nicht.“ — [134]) Uebereinstimmend mit S. D. 635, 10 Luther a. a. O. S. 87: „Aber das Stücke und Erkenntniss, dass alle Menschen in Sünden geboren und verdammet sind, und dass Niemand zu Gnaden kommen möge, denn allein durch den Sohn Gottes, Christum, und allein durch Jesum Christum selig werden, der die Gnade und Wahrheit sei, das heisst unsren Herrn Gott nicht auf Mosisch oder nach dem Gesetze erkennet, sondern nach dem Herrn Christo und auf Evangelisch.“ — [135]) Vgl. die oben (S. 246) angeführte Stelle aus den Summarien, desgl. Confession A 3b, und Melanchthons Brief an Agricola vom 6. oder 7. November 1527, C. R. I, 905: Sed illi motus, inquis, oriri ex amore iustitiae debent. Quis negat? . . . Est autem recte et religiose praeceptum de amore iustitiae. Sed scis christianam mentem sero eo pervenire, ut perspiciat, quid sit, Deum propter se ipsum timere, aut ad Deum amore iustitiae converti. — [136]) Luthers Brief an Staupitz vom 30. Mai 1518, de Wette I, 116: Te velut e coelo sonantem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iustitiae et Dei incipit . . . Haesit hoc verbum tuum in

me, sicut sagitta potentis acuta coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre. Et ecce iucundissimum ludum verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et adsultabant, ita ut cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam poenitentia, nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet; ita enim dulcescunt praecepta Dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi servatoris legenda intelligimus. Vgl. die Schrift von den Schlüsseln vom J. 1530, Erl. Ausg. 31, 126 ff., wo es S. 183 heisst: „Aber Christus lehret hie, dass man einem sündigen Gewissen auch den Trost des andern Schlüssels solle fürhalten und nicht allein die Furcht des einen Schlüssels, damit die Busse auch aus Lust und Liebe werde angefangen. Denn ohne Lust und Liebe zur Gerechtigkeit, allein aus Furcht der Pein büssen, wie sie lehreten, das ist Gott heimlich feind werden, lästern, Sünde grössern und nichts denn Judas Busse. Wer kann aber mit Lust und Liebe büssen, wo er nicht gewissen Trost und Verheissung für sich hat der Gnaden . . . ? Derselbige Trost mischet und lindert dann das Schrecken des Bindeschlüssels, also dass unser Herz ertragen und bleiben kann. Das ist dann eine rechtschaffene Busse, die Gott nicht flucht noch heimlich feind ist, sondern liebet und lobet und fleusst daher aus einer lustigen Furcht und fröhlichem Zittern, Ps. 2, 11. Die gefället denn Gott und ist auch beständig, macht einen andern neuen Menschen und giebt rechten Hass wider die Sünde, welches nimmermehr thut das Sündebedenken und Höllefurcht und die päbstliche Busse.“ — [137]) Nitzsch, über Gesetz und Evangelium, a. a. O. S. 83: „Was Agricola im Grunde bestritt, machte sich in der Gewohnheit der Prediger, im ersten Theile

die Donner des Gesetzes, im andern das süsse Evangelium zu predigen, geltend genug.“ Wir bemerken, dass die Prediger, welche dies thaten, im Widerstreit waren mit dem Bekenntniss. — [138]) Die ähnlichen Worte von Nitzsch, a. a. O. S. 81: „Auf ein Ineinander und Durcheinander der Gnade und Gerechtigkeit, der Busse und des Glaubens kommt es an“ — die er der Lehrweise des Bekenntnisses entgegensetzt, bezeichnen nur, was das Bekenntniss, freilich ohne die von Nitzsch beliebte Vermengung, selbst behauptet. — [139]) S. 635, 10. — [140]) S. D. 638, 23. — [141]) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus II, 259. — [142]) Quenstedt, Theol. did. pol. IV, 61. — [143]) Vgl. z. B. Chemnitz, Loci II, 228; Gerhard, Loci ed. Cotta VI, 122; Scherzer, Syst. theol. p. 276 cf. 287. Aeg. Strauch, Compend. theol. p. 405 u. v. A.

VI.

De tertio usu legis divinae.

Wir richten das Gesetz auf durch den Glauben (Röm. 3, 31), das ist der an allen Stellen des Bekenntnisses hindurchklingende Grundton, sowohl wo es sich um die Rechtfertigung und um die Nothwendigkeit guter Werke, als wo es sich um das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium handelt. Die Verheissung der Gnade und Versöhnung, welche das Evangelium verkündigt, enthält im Grunde nichts als die Zusage der Befriedigung, welche der zu Recht bestehenden Forderung des Gesetzes werden soll; und eben deshalb vermag der Sünder des Gesetzes Ernst und strafende Energie völlig erst im Lichte des des Evangeliums zu erkennen. Mit welchem Rechte mag man hier von einer „Antinomie der Strafgerechtigkeit und Barmherzigkeit, des Zornes und der Gnade in Gott und seiner Offenbarung“ reden [1]), wo das Evangelium mit dem, was es verheisst und bringt, nichts Anderes thut, als dass es den Gott, welcher das Gesetz gegeben, bejaht? Aufrechterhalten musste das Gesetz Gottes in jedem Falle werden,

auch wenn es geschah durch ewige Verdammniss der gefallenen Welt — *fiat iustitia, pereat mundus;* aber dass Gott einen Weg erfand, das Gesetz aufrecht zu erhalten und gleichwohl die gefallene Welt nicht zu verdammen, das danken wir der Freiheit seiner Gnade.

Wie sich das Gesetz zum Evangelium stelle schlechthin und insbesondere beim Vollzuge der Bekehrung, das war der Gegenstand der Untersuchung im vorigen Artikel; welche Bedeutung das Gesetz auch für den Bekehrten noch habe und fort und fort behalte, das fragen wir hier. Dort erkannten wir, dass das Gesetz in der Heilsökonomie Gottes seine Stelle behauptet, trotzdem dass es die Umkehr des Menschen zu bewirken nicht vermag, ja gerade darum; jetzt gilt es den Nachweis, dass des Gesetzes Inhalt und Anspruch seine Bedeutung für den Gläubigen nicht verliert, trotzdem dass ihm in Christo Genüge geschehen, ja eben deshalb. Es liegt aber am Tage, dass wir es hier durchweg nur mit Folgerungen zu thun haben, deren Voraussetzungen einerseits in dem vorigen Artikel, andrerseits in dem gelegen sind, was wir als Aussage und Meinung des Bekenntnisses in der Lehre von dem rechtfertigenden Glauben und von den guten Werken kennen gelernt. Hierdurch ist die Aufgabe, welche uns der sechste Artikel stellt, wesentlich erleichtert, und wir dürfen uns, indem wir die Uebereinstimmung mit dem Früheren voraussetzen, grösserer Kürze befleissigen.

Agricola hatte, wie wir wissen, von vornherein die Beseitigung des Gesetzes nicht in allen Fällen, sondern nur da gefordert, wo es auf Herstellung eines specifisch christlichen Verhaltens ankomme. Es blieb somit unangetastet jener Brauch des Gesetzes, welchen die Concordienformel als den ersten bezeichnet, wornach es dazu nützet, dass dadurch äusserliche Zucht und Ehrbarkeit wider die wilden, ungehorsamen Leute erhalten werde[2]. Auch späterhin kam dieser *usus legis politicus*, den bereits Luther von dem *usus theologicus* unterschieden hatte[3], nicht in Frage, und es liegt nicht in dem Interesse des Bekenntnisses, hinsichtlich dieses Brauches des Gesetzes Genaueres zu bestimmen. Denn auch die Zählung und Angabe des ersten und zweiten Brauches war nur darum erforderlich, weil in den theologischen Verhandlungen, welche die symbolische Entscheidung nöthig gemacht, es üblich geworden, den hier controversen Lehrgegenstand als *tertius usus legis* zu benennen[4]. Aber indem wir dies constatiren, wollen wir nicht unerwähnt lassen, dass sowohl der Sinn jenes ersten Brauches als auch das Verhältniss desselben zu den beiden andern, insbesondere dem zweiten, einer tieferen theologischen Untersuchung bedürftig sind, deren sich die späteren Dogmatiker zumeist entschlagen haben. Es will einerseits die Beziehung näher bestimmt sein, welche zwischen dieser Verwendung des göttlichen Gesetzes und den hiervon noch zu unterscheidenden

gesetzlichen Ordnungen des Staates obwaltet[5]), und es muss andrerseits die Beziehungslosigkeit und Vereinzelung durchbrochen werden, in welcher sich dieser Brauch des Gesetzes gemeinhin ausgesprochen findet gegenüber dem zweiten und dritten. Wo immer im Laufe des gegenwärtigen Aeon ein Thun Gottes und seines Willens, der in dem Gesetz sich ausdrückt, an dem Menschen angenommen wird, da wird die Zielsetzung solches Thuns auf Christus hin nicht ausser Acht gelassen werden dürfen; denn kraft des Gnadenrathschlusses Gottes und kraft der Universalität der Gnade stellt sich auch jegliche sittliche Bewahrung des natürlichen Menschen, ganz abgesehen von aller weiteren geistlichen Begabung, in Beziehung zu Christus und dem durch ihn zu vermittelnden Heil. Wir werden hierdurch auf das nämliche Gebiet ethischer Unterschiedenheit im Leben des natürlichen Menschen hingewiesen, worauf wir schon früher andeutungsweise hinzuzeigen Gelegenheit hatten (I, 147 ff.). Zwar droht hier allerdings eine Gefahr, auf welche bereits Chemnitz aufmerksam machte, indem er davor warnte, jene göttliche Pädagogie nicht so weit auszudehnen, als gäbe es in den Nichtwiedergeborenen irgend welche Vorbereitung (*praeparatio*) zur Gnade[6]), und es scheint, als habe man um deswillen von tieferer Untersuchung des Gegenstandes Umgang genommen. Aber diese Gefahr darf die Theologie nicht abschrecken, jene „behaltende" Kraft des Gesetzes, wie Luther sie nennt, mit der *capa-*

citas passiva des natürlichen Menschen in Verbindung zu setzen und damit der „äusserlichen Zucht und Ehrbarkeit“ ihre Stelle zu geben innerhalb jener Oekonomie Gottes, kraft deren er Gedanken des Friedens mit dem Menschen hatte von Anfang an und auf jeglichem Wege [7]).

Also nicht dieser erste Brauch des Gesetzes, aber auch zunächst nicht der dritte, die Beziehung des Gesetzes auf das Leben der Wiedergeborenen und Bekehrten, war es, was in den unmittelbaren Verhandlungen mit und gegen Agricola zur Sprache kam. Denn wenn auch Agricola sich gern des Ausdrucks bediente, es sei „unter Christen“ nicht zu treiben *violatio legis*, wer das Gesetz breche oder überfahre, sondern *violatio filii* [8]), so meinte er doch damit zunächst nicht die gewordenen, sondern die werdenden Christen, und die Lehre, welche, anders als das Gesetz, mit grosser Kraft zugleich verdammt und selig macht, soll Busse und Vergebung der Sünden, also eben die Bekehrung, erst bewirken [9]). Indessen galt ihm doch der Ausdruck „unter Christen“ gleichbedeutend mit dem andern „im Evangelio“, oder „im N. T.“ [10]) schlechthin, und gleichwie Luther in seinen Disputationen dem Gesetze seine Stellung und seinen Einfluss für das gesammte Leben des bekehrten Christen gesichert hatte [11]), so bekannte auch Agricola in seinem revocirenden Bekenntniss, er sei durch Dr. Martinus belehrt worden, das Gesetz nicht hintanzusetzen, wenn man

auch den Heiligen die Busse predige[12]). Liegt doch in der That die Beseitigung des Gesetzes für das Leben der Wiedergeborenen völlig innerhalb der Tragweite der Behauptung, dass Busse und Vergebung der Sünden, also gerade die wesentlichen Stücke des christlichen Lebens, nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium bewirkt werden sollen[13]).

Während es einer weiteren Ausführung nicht bedarf, dass jener spätere Antinomismus, welcher die Behauptungen Agricolas noch überbietend in der anstössigsten Weise das Gesetz sowie den neuen Gehorsam aus dem Reiche Christi hinweg in die Welt verwies[14]), den Brauch des Gesetzes sowohl nach wie bei der Bekehrung verwerfen musste, so konnte dagegen die Anschauung derer, welche die Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit auch im Sinne des Gesetzes läugneten[15]), sich allenfalls mit der Lehre vom *tertius usus legis* vertragen. Denn ihre Meinung war es durchaus nicht, den Menschen, auch den gläubigen, von dem Gotte gebührenden Gehorsam zu entbinden: den Gehorsam gegen das Gesetz, so lehrte man hier, ist der Mensch in jedem Falle seinem Schöpfer und Herrn schuldig, aber eben darum, weil es Schuldigkeit ist, dass er ihn leiste, so würde auch die vollkommenste, dem Gesetze genügende Leistung noch keinen Anspruch auf Seligkeit gewähren, sie bliebe auch dann noch ein freies Geschenk der göttlichen Gnade[16]). Ist mithin beim dritten Brauch des

Gesetzes nicht die Rede von irgend welcher Mitwirkung des Gesetzes zur Seligkeit, sondern nur von der Verbindlichkeit des Gehorsams gegen das Gesetz und von der Norm dieses Gehorsams in dem Gesetz, so ist damit ein Widerspruch gegen jene Lehrmeinung an sich nicht gesetzt, und wir werden sie nicht zu den Gegensätzen zu rechnen haben, gegen welche die Thesen des Bekenntnisses in diesem Artikel zunächst gerichtet sind. Ein Anderes wäre es, wollte man die Frage erheben, ob nicht die Läugnung dessen, dass Gott, immerhin ohne seiner Kreatur es schuldig zu sein, bei Erfüllung des Gesetzes dem Menschen die Seligkeit zugesagt habe, eine von der kirchlichen abweichende Fassung des *tertius usus legis* nothwendig bedinge: die Verschiedenheit tritt an den Tag, sobald man nur sich dessen erinnert, dass nach kirchlicher Lehre die Identität des Gehorsams, den Christus zu unserer Seligkeit geleistet, und dessen, welchen zu leisten uns oblag, die Voraussetzung bildet zu dem gesetzmässigen Verhalten des bekehrten Christen. Wie könnte auch fort und fort der Gläubige durch die Zucht und Strafe des Gesetzes zu Christo, dem Erfüller des Gesetzes getrieben werden, wenn nicht die Ueberzeugung ihn triebe, bei Christo zu finden, was ihm wegen seines Ungehorsams zur Seligkeit mangelt? Und ist nicht die Gewissheit zu haben, was Gott Behufs der Seligkeit von dem Menschen fordert, für den Gläubigen die Grundlage jedweder ethischen, in der Freiheit der

Liebe und eben darum nach der Norm des Gesetzes sich vollziehenden Action?

Indessen schien es, als brauche man weder mit den Irrthümern Agricolas noch mit den Sondermeinungen jener späteren Antinomisten übereinzustimmen, und könne, ja müsse doch nach evangelischem Princip dahin kommen, den Brauch des Gesetzes gegenüber dem Bekehrten zu beschränken oder auszuschliessen. Und hier ists vornehmlich, wo wir die Gegensätze zu suchen haben, welche der sechste Artikel des Bekenntnisses bestreitet. Den politischen und den theologischen Brauch des Gesetzes gestand man zu, man räumte ein, dass zur äusserlichen Zucht, desgleichen zur Wirkung der Busse und Bekehrung im natürlichen Menschen das Gesetz nothwendig sei, ja man dehnte diese Nothwendigkeit der Unterstellung unter das Gesetz auch auf den Bekehrten aus, insoweit er die Natur des alten Adams noch in sich trägt: aber nun behauptete man auch um so bestimmter, dass der Gerechte, oder der neue Mensch als solcher, dem Gesetze nicht untergeben, sondern in gleicher Weise ein Herr des Gesetzes sei, wie er ein Herr ist aller andern Kreaturen, deren er in rechter Weise gebraucht als ein Gefreieter Christi [17]). Man stellte nicht in Abrede, dass das Thun des neuen Menschen mit dem was des Gesetzes Inhalt und Forderung ist zusammentreffe, dass er Wohlgefallen habe an dem Gesetze Gottes, darin forsche Tag und Nacht, im Geiste dem Gesetze Gottes diene, das

Gesetz aufrichte durch den Glauben, es vollbringe und durch den heiligen Geist, den er empfangen, Alles wirke, was im Gesetze steht: aber man läugnete jedwede Activität des Gesetzes dem Wiedergeborenen gegenüber, also dass es den neuen Menschen nicht regiere, nicht treibe, nicht normire, nicht lehre, sondern von ihm regiert werde, Weisung und Norm empfange, als von dem, der des Gesetzes Herr ist[18]). All jene mahnenden Worte der Schrift, wie etwa dies: wandelt in meinen Geboten, oder dies: ziehet den neuen Menschen an, oder dies: durch die Liebe diene Einer dem Andern, und ähnliche, beziehen sich auf den alten Menschen oder auf das Fleisch, und auf diese allein: ziehet an, sagt Paulus, ihr Ungerechten, und du Fleisch, ziehe an Christum, weil du ihn noch nicht angezogen hast sowie es der neue Mensch gethan[19]). Bedarf es auch für den neuen Menschen noch der Aufforderung, zu werden und zu thun, was er bereits gethan und geworden? Sagt man zum Baume: werde ein Baum, und zur Sonne: leuchte, da sie doch dazu geschaffen, es zu sein oder zu thun, und nicht anders können?[20]). Kurz, wer irgend welche Activität dem Gesetze gegenüber dem Gerechten zuschreibt, der raubt damit Christo seinen Ruhm und nicht minder uns jenen Ruhm, den wir in Christo besitzen, als die wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Gebein, Eins mit Christo und eben dies aus Gnaden, durch Glauben und Zurechnung, was er selbst ist von Natur, Heilige, Ge-

rechte, Unschuldige, Vollkommene, Unsträfliche, so heilig und gerecht, *fide*, als Christus selbst [21]).

Luther war es vor Allen, welchen die Vertreter dieser Anschauungen als ihren Vorgänger und Gewährsmann anführen zu können schienen. Luther hatte es zuerst ausgesprochen, der Gerechte lebe im Geiste, wie das Gesetz fordere, ja er bedürfe keines Gesetzes mehr, das ihn lehret; denn er kann es nun auswendig, dieweil nun Alles, was das Gesetz fordert, Natur und Wesen an ihm geworden ist durch den Geist. Luther hatte das sittliche Thun des Gläubigen mit dem Leuchten der Sonne, dem Fliessen des Wassers, dem Brennen des Feuers verglichen: der Sonne, sagt er, darf man kein Gesetze geben, dass sie leuchte und am Himmel laufe, noch dem Wasser, dass es fliesse, noch dem Feuer, dass es brenne, und müsste hie ein Narr sein, der sich unterstünde, solches Alles zu gebieten. Wenn es bereit vorhanden ist, darf es Niemand heissen da sein, heissest du es aber, so muss es entweder nicht da sein, oder so es da ist, musst du ein Narr sein [22]). Darum ist das Gesetz gegeben nicht den Gerechten, sondern den Ungerechten (1 Tim. 1, 9): wer gerecht ist und hat den heiligen Geist, der hat ein reines Herz, gutes Gewissen und ungefärbten Glauben, was kannst du dem wehren, dass er nicht Böses thue? thut ers doch nicht; oder dass er sich erkenne als einen Sünder und nicht vermesse, mit Werken fromm zu werden: das ist zu lange geharret,

ist schon weit überhin, hat mehr denn das Gesetz geben kann[23]). Daher ist ja klar genug, dass das Gesetz mit den Frommen nichts zu schaffen hat; hat es aber mit Jemand zu schaffen, so muss er nicht fromm oder gerecht sein[24]).

Es wäre thöricht, zu läugnen, dass hiernach die Uebereinstimmung der Gegner des *tertius usus legis* mit Luther keineswegs eine nur scheinbare ist, und wir werden später das Bekenntniss darauf anzusehen haben, wie es sich zu jenen Aussagen Luthers verhalte. Einstweilen wollen wir nicht unbemerkt lassen, und fahren damit in der Charakteristik jenes an Luther sich anschliessenden Antinomismus fort, dass die Einordnung des Gesetzes unter die Kreaturen Gottes, welche uns hier begegnete, auf eine ganz andere Anschauung von dem Wesen desselben führt, als auf die kirchliche, wornach das Gesetz Abdruck des göttlichen Willens ist und ein Stück des göttlichen Wortes. Es war ein unverhüllter Widerspruch, wie man einerseits ein *meditari et delectari in lege Dei* dem Gerechten zuschrieb, andrerseits aber behauptete, *quod iustus sicut aliis creaturis omnibus recte utitur, ut vino, cibo, potu, sic etiam lege utatur ut bona et utili*[25]); aber eben dieser Widerspruch zeigt, dass man mit der Läugnung des *tertius usus legis* auch schon auf dem Wege war, sich eine ähnliche Herabwürdigung des Gesetzes zu Schulden kommen zu lassen, wie jener Antinomismus, welcher den theologischen Brauch des Gesetzes überhaupt bestritt. Vor Allem aber

übersehen wir nicht, bis zu welcher Abstraction hier die Scheidung zwischen dem alten und dem neuen Menschen durchgeführt ward. Der neue und der alte Mensch werden unterschieden nicht *imaginative,* sondern *positive et realiter,* so dass zwei ganze Menschen sind und Ein ganzer Mensch in Einer Person: der alte Mensch, der nicht versteht was Gottes ist, ein Stück des Menschen auch in dem Gerechten, welches noch nicht wiedergeboren ist, sondern dem Geiste oder dem neuen Menschen beständig widerstrebt; der neue Mensch, der Gerechte, Wiedergeborene oder aus Gott Geborene, der was des Geistes ist versteht, das wiedergeborene Stück des Menschen, heilig, unsträflich, vollkommen und erfüllt in Christo, nicht Mann, nicht Weib, Grieche oder Jude, Meister oder Schüler, sondern eins mit Christo, in welchem Christus dergestalt lebt, redet und Alles wirkt, dass all seine Werke Werke Christi sind, er selbst aber dessen *mera passiva materia*[26]). Es lag hier in der That nicht mehr fern, in ähnlicher Weise von den zwei Naturen in der Einen Person zu reden, wie in der Lehre von der Person Christi. Man kann, so hiess es, in Wahrheit sagen, *quod iusto lex sit posita,* oder *quod iustus ex lege sit docendus bona opera,* wenn man dies nur nicht von dem gerechten oder neuen Menschen, sondern von seinem Fleische, versteht, jenem Theile des Menschen, welcher *realiter* unterschieden vom Geiste oder neuen Menschen noch nicht gerecht, neu und aus Gott wiedergeboren ist, so dass

mithin was lediglich der Einen Natur zukommt, nämlich der fleischlichen, auch der geistlichen zugeeignet werde und der ganzen Person *in concreto:* denn der Gerechte besteht aus zwei völlig unterschiedenen Naturen, einer geistlichen und einer fleischlichen[27]). Es bedarf keines Beweises, wie eng diese Ueberspannung und Karikirung eines an sich richtigen Gedankens mit dem Widerspruch gegen den dritten Brauch des Gesetzes zusammenhing — dies allein wollen wir hervorheben, dass die Auffassung des Wiedergeborenen und Bekehrten als *mera passiva materia Christi* sich zwar auf den ersten Blick als eine jener Gesammtanschauung völlig congruente charakterisirt, aber eben darum zeigt, wie das Ganze schlüsslich auf Verderbung der gesunden evangelischen Ethik hinausläuft.

Je mehr aber dieser letzte, man könnte sagen feinste, Antinomismus sich einzelner Stücke evangelischer Wahrheit bemächtigt hatte, wie ja auch die scheinbar völlige Uebereinstimmung mit Luther darauf hindeutet, um so weniger konnte die Concordienformel, indem sie den *tertius usus legis* aufrecht erhält, jene Wahrheitselemente beseitigen wollen, wohl aber bezeichnet sie sofort die Schranken, innerhalb deren allein ihnen der Charakter evangelischer Wahrheit zuzusprechen ist. Wäre es an dem, dass die gläubigen und auserwählten Kinder Gottes durch den einwohnenden Geist in diesem Leben vollkommlich erneuert würden, also dass sie in ihrer Natur

und allen Kräften derselben ganz und gar der Sünden ledig wären, so bedürften sie allerdings keines Gesetzes und also auch keines Treibers, sondern das Thun ihrer ethischen Freiheit würde durch sich selbst und ohne Zwang stetig zusammenfallen mit dem, was sie nach Gottes Willen zu thun schuldig sind, ganz ebenso wie Sonne und Mond durch sich selbst und ohne Zwang thun nach der Ordnung, die Gott ihnen gegeben, und wie die Engel Gottes einen ganz freiwilligen Gehorsam leisten[28]). Um die Unvollständigkeit der Erneuerung im diesseitigen Leben handelt es sich, nicht etwa um jene der Wiedergeburt: wenn daher vermöge des schwankenden Sprachgebrauches[29]) noch im Torgischen Buche geläugnet war, dass der Gläubige in diesem Leben vollkommlich „wiedergeboren und erneuert" werde, so that die Bergische Redaction wohl daran, jenes erstere zu streichen und dadurch die mögliche Zweideutigkeit zu beseitigen[30]). Denn wenn der Mensch durch den Geist Gottes „neugeboren" und vom Gesetz freigemacht, das ist, von diesem Treiber ledig geworden und von dem Geist Christi getrieben wird, so lebt er nach dem unwandelbaren Willen Gottes im Gesetz begriffen und thut Alles, soviel er neugeboren ist, aus freiem lustigen Geiste, und solches heissen nicht eigentlich Werke des Gesetzes, sondern Früchte des Geistes[31]). Nachdem aber die Gläubigen in dieser Welt nicht vollkommen erneuert sind, sondern der alte Adam hängt ihnen an bis in die Gruben,

so haben sie wohl Lust an Gottes Gesetz nach dem innerlichen Menschen, aber das Gesetz in ihren Gliedern widerstrebt dem Gesetz in ihrem Gemüthe, dergestalt sie wohl immer ohne Gesetz und gleichwohl nicht unter, sondern im Gesetze sein, im Gesetz des Herrn leben und wandeln und doch aus Trieb des Gesetzes nichts thun[32]). Wenn dagegen der Mensch das Fleisch der Sünden ganz und gar ausgezogen hat und in der Auferstehung vollkommlich erneuert ist, so wird er alsdann weder der Predigt des Gesetzes noch seiner Dräuung und Strafen, wie auch des Evangelii nicht mehr bedürfen, indem beide diesem unvollkommenen Leben angehören: sondern Gott von Angesicht zu Angesicht schauend wird er durch Kraft des einwohnenden Geistes Gottes freiwillig, ungezwungen, ungehindert, ganz rein und völlig mit eitel Freuden den Willen Gottes thun und sich an demselben ewig erfreuen[33]).

So wenig mithin das Bekenntniss damit, dass es dem Gesetze seine Stellung auch in dem Leben des Wiedergeborenen zu wahren sich anschickt, irgend dazu sich verleiten lässt, ihn als solchen wiederum dem Zwange des Gesetzes zu untergeben, vielmehr die Wahrheit dessen anerkennt, was Luther so treffend und energisch gesagt, ein Christ sei schon gemacht wie er sein solle, könne auch nicht anders wollen noch thun, weil er den heiligen Geist habe, durch welchen das Herz entzündet wird mit Lust zu allem Guten[34]): so tritt es doch schon hier in einer

zwiefachen Hinsicht den Behauptungen jenes feineren Antinomismus entgegen, einmal indem es das Gesetz fort und fort als den „unwandelbaren Willen Gottes" ansieht, „nach welchem sich die Menschen in ihrem Leben verhalten sollen" [35]), sodann indem es unbeschadet der Realität des Unterschieds zwischen neuem und altem Menschen in der Person des Christen die falsche weil der Erfahrung des Glaubens widerstrebende Abstraction in diesem Stücke vermeidet und allenthalben an der wesentlichen Einheit des Christenlebens vesthält. Der Gläubige ist es und kein Anderer, dem der alte Adam in seiner Natur und allen desselben innerlichen und äusserlichen Kräften anhangt [36]); die auserwählten und wiedergeborenen Kinder Gottes sind es, welche wegen solcher Gelüsten des Fleisches nicht allein des Gesetzes täglicher Lehre und Vermahnung, Warnung und Dräuung, sondern auch oftmals der Strafen bedürfen, damit sie aufgemuntert werden und dem Geiste Gottes folgen [37]); die Gläubigen sind es, in denen der Kampf zwischen Geist und Fleisch ununterbrochen fortwährt [38]), und denen des Gesetzes Lehre auch darum nöthig ist, auf dass sie nicht auf eigne Heiligkeit und Andacht fallen und unter dem Schein des Geistes Gottes eigen erwählten Gottesdienst ohne Gottes Wort und Befehl anrichten [39]). Jene Manichäische Scheidung, wornach *novus* und *vetus homo duo non unum, sed duo realiter et vere sunt distinctissima*, der eine absolut rein und vollkommen, aller Einwirkung des Gesetzes enthoben,

der andere nicht aus Gott, sondern aus dem Teufel geboren, höllisches und satanisches Fleisch, untauglich zu jeglichem guten Werk und verworfen, dieser folglich allein dem Gesetz untergeben[40]) — diese Scheidung ist schon mit dem Einen Satze aufgehoben, dass der Gläubige zwar in diesem Leben schon gerecht und wiedergeboren, dagegen noch keineswegs vollkommlich erneuert sei, so dass demnach die noch zu vollziehende Erneuerung jene des Gläubigen ist.

Wir können nicht umhin, so oft wir auch schon in gleichem Falle waren, hier neuerdings zum Bewusstsein zu bringen, dass in dem Allen eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über das Verhältniss des aus Gottes Geist geborenen neuen Menschen zu der ihm gebliebenen adamischen Natur nicht enthalten ist, und sagen dies im Widerspruche zu beiden, sowohl denen, welche die Möglichkeit, als denen, welche die Bedürftigkeit einer Weiterbildung der bekenntnissmässigen Theologie bezweifeln. Die zwiefache Thatsache der Schrift und der gläubigen Erfahrung, dass einerseits der Gläubige sich frei weiss von der Botmässigkeit des Gesetzes und, soweit er Gottes Samen in sich trägt, Lust hat an Gottes Gesetz und eins geworden ist mit ihm, und dass andrerseits dies Gesetz ihn und keinen Andern straft für die Uebertretungen, zu denen er dem Fleische in ihm Raum gegeben, dass er selbst dieses Gesetzes bedarf, um nicht zu irren in den Zielen, welche der

willige Gehorsam des Geistes in ihm sich setzt — nichts weiter als diese Thatsache, welche zugleich die andauernde Verbindlichkeit des Gesetzes kraft dessen, dass es Gottes „unwandelbarer Wille" ist, constatirt, ist in jenen Sätzen des Bekenntnisses ausgesprochen und stellt sich als solche der unrichtigen Erhebung des desfallsigen Thatbestandes in den antinomistischen Sätzen entgegen. War es doch auch eine gleich unrichtige, weil mangelhafte, Erhebung des Thatbestandes, welche sich die Gegner des *tertius usus legis* hinsichtlich der Aussprüche Luthers, auf welche sie sich beriefen, hatten zu Schulden kommen lassen. Derselbe Luther, welcher so bestimmt die Freiheit der Gläubigen vom Gesetz in Christo behauptet, als welche thun was des Gesetzes ist ohne anders zu können, hält gleichwohl darauf, dass die Lehre des Gesetzes auch bei denen, so Christen sind, dennoch nicht müsse gar abgethan werden [41], und zwar deswegen, weil es um die Christen also gethan ist, dass sie noch im Fleisch und Blut leben, welches sich mit sündlichen Lüsten reget, und derhalben in täglicher Busse bleiben müssen [42]. Denn auch die, welche Gottes Wort gerne hören und werth haben und im Vorsatz sind, darnach zu leben, bedürfen dennoch des täglichen Vermahnens und Reizens; sie bedürfen dessen, damit sie sich täglich wehren und nicht faul noch verdrossen noch müde werden im Kampfe, den sie auf Erden müssen haben mit dem Teufel, ihrem eignen Fleisch und

allen Lastern[43]). Es steht also auch nach Luther gar nicht so, dass die ethische Action des Gläubigen, deren Natur es ist, in stetiger Einheit mit dem Gesetz frei und willig sich zu bethätigen, mit einer Art physischer Nothwendigkeit in jedem Falle bei dieser ihrer Natur verharrte, der Gläubige kann „faul, verdrossen und müde" werden in dem ihm verordneten Kampfe, und deswegen braucht er das „tägliche Vermahnen und Reizen." Obwohl nämlich die Christen angefangen haben zu glauben und in dem Stande sind, darinnen die Frucht des Glaubens sich beweisen soll, so ist es darum nicht so bald gethan noch vollendet; dass es hier nicht gilt, also sagen und denken: ja es ist genug, dass die Lehre gegeben ist; darum, wo der Geist und Glaube ist, da werden die Früchte und guten Werke ihnen selbst folgen. Denn obwohl der Geist da ist, und (wie Christus sagt) willig ist und auch wirket in denen die da glauben, so ist doch auch dagegen das Fleisch, das ist schwach und faul, dazu der Teufel nicht feiert, dass er möge dasselbe schwache Fleisch durch Anfechtung und Reizung wieder zu Falle bringen[44]). In der That die Verfasser der Concordienformel hatten guten Grund, gerade auf diese Aeusserungen Luthers zu verweisen[45]), denn wie es vorher der Gläubige ist, von welchem ein mögliches Nachlassen in der ihm eingeborenen sittlichen Thätigkeit ausgesagt ward, so ist es hier das Fleisch des Gläubigen, welchem der Fall in Aussicht gestellt wird — durch

beides ist die schlechte Theilung des neuen und des alten Menschen, wie wir sie vorhin bei den Antinomisten kennen lernten, unmöglich gemacht. Wir combiniren hiermit, was Luther von dem Gesetz anderwärts[46]) sagt, es sei eine göttliche Lehre, die da offenbare, was der Mensch sei, was er gewesen sei, und was er wieder werden solle. Solcher Art sei das Wort, welches Christus hier (Matth. 22, 37 ff.) anzeucht: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen. Als sollte er sagen: also bist du gewesen und also sollst du noch sein und werden. Im Paradies hast du den Schatz gehabt und warest also geschaffen, dass du konntest Gott von ganzem Herzen lieben: das hast du nun verloren; nun aber musst du wieder also werden, sonst wirst du in Gottes Reich nicht kommen. Solche Lehre, fährt Luther weiter unten fort, will Christus bei den Christen erhalten haben, dass sie nicht in dem Schlamm bleiben, darinnen sie jetzt sind, denn wo sie darin blieben, müssten sie verloren sein. Also spricht er dürre heraus Matth. 5, 17 u. 18: Ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen, ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Luther vergleicht damit Matth. 12, 36, Röm. 8, 4 und 3, 31, und bemerkt zu der letzteren Stelle: wir richten das Gesetz auf, das ist, eben darum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz möge erfüllt werden. Denn das ist wohl eine gute Lehre, die da lehret, was wir sein sollen, aber dass sie auch ins Werk gebracht

werde und nicht vergeblich geprediget bleibe, so muss dazu kommen die andere Lehre, wie und wodurch wir wieder dazu kommen mögen. In der Predigt des Evangeliums nämlich wird uns erstlich durch Christum geschenket, dass wir das Gesetz nicht erfüllen, und die Sünde ganz und gar vergeben; aber doch nicht also oder dazu geschenket, dass wir forthin nicht sollten das Gesetz halten und immer fortfahren zu sündigen, sondern dass das Gesetz nun erst möge angefangen und gehalten werden, welches ist der ewige, unverrückliche, unwandelbare Wille Gottes[47]). Mit Einem Worte: Christus hat uns wohl vom Fluch, nicht aber vom Gehorsam des Gesetzes gefreiet[48]).

Es verhält sich demnach, wie wir uns auch im Hinblick auf die Aeusserungen Luthers überzeugt haben, allerdings so, dass jede wissenschaftliche Untersuchung der Stellung des Gesetzes zu dem Gläubigen sich die Aufgabe vorzulegen hat, die Freiheit des letzteren von dem Gesetz und die Gebundenheit eben desselben an das Gesetz, die stete Influenz des Gesetzes auf den Gläubigen und dessen stete Erfüllung des Gesetzes nicht durch diese Influenz gleichmässig zu ihrem Rechte kommen zu lassen — eine Untersuchung, die nicht vollzogen werden kann, ohne genaue Bestimmung der psychologischen Thatsache, wie sich das neugeschaffene, aus Gott geborene Ich des Gläubigen zu der adamischen Natur, welche es an sich hat, verhalte. Wir haben

früher, in dem Artikel vom freien Willen, bereits einmal Anlass gehabt, jenes Verhältniss, nicht zwar in seiner Totalität, aber doch in seinen Ursprüngen zu beleuchten, und mussten eben dasselbe zum zweiten Male dort berühren, wo uns die Frage beschäftigte über den Verlust des Glaubens durch böse Werke. Zu Beidem fügen wir hier, Behufs der wissenschaftlichen Verständigung, einige weitere Andeutungen und Folgerungen hinzu. Vermöge dessen, dass in der Bekehrung das Ich des natürlichen Menschen — den Ausdruck in dem früher entwickelten Sinne genommen — eine Wandelung erfahren hat, dergestalt, dass ein neues, gottgeschaffenes Princip des Lebens in dem Centrum der menschlichen Person sich vestgesetzt und das Princip des adamischen Lebens von dort vertrieben, seiner Herrschaft, nicht aber seines Daseins innerhalb der Natur des Menschen beraubt hat, ergeben sich eine Reihe ethischer Bethätigungen jenes gottgeborenen Lebensgrundes, welche ebenso in Einklang mit einander stehen, wie sie andrerseits sachlich von einander sich unterscheiden. Es handelt sich einmal um die stetige Herstellung, Neusetzung jenes Principes selbst, insofern der Glaube, wie wir sahen, nur existirt als eine andauernde, fort und fort sich erneuernde Lebensbewegung, deren Dasein die Momente ihres Werdens in sich trägt; es handelt sich zweitens um das Auswirken und Darleben dessen, was der in solcher Weise andauernde, reifende oder kränkelnde Glaube als

gottgezeugtes ethisches Princip ist und besitzt; es handelt sich drittens um den Kampf, in welchen dies ethische Princip auf jedem Puncte seiner Ausgestaltung mit dem nach erneuter Herrschaft gelüstenden widergöttlichen Wesen des natürlichen Menschen verwickelt wird; und es handelt sich viertens nicht blos um Niederhaltung dieses Wesens, sondern zugleich auch darum, dass das ihm abgenommene Terrain dem Dienste des göttlichen Principes unterstellt, dass die Organe der Menschennatur gereinigt und verwendet werden zum Gehorsam des Geistes. Dies Alles aber nun nicht so, als liefen jene verschiedenen ethischen Bethätigungen gleich Parallellinien neben einander her, sondern so verhält es sich damit, dass die Stockung der einen, z. B. in der Unterwerfung und Dienstbarmachung der wider den Geist ankämpfenden Natur, sofort eine Stockung in der andern, z. B. in dem perennirenden Glaubensprocesse bedingt, wie andrerseits der Mangel an Lebendigkeit und Energie in der Ausgestaltung des dem Glauben eingebornen Lebens alsbald ein Nachlassen in der Energie des Kampfes wider das fleischgeborene Leben bewirkt. Unter Voraussetzung der Unterschiedenheit dieser sittlichen Actionen und ihres Zusammen- nnd Ineinanderseins zugleich, und bei Hinzunahme des Satzes, dass das Gesetz, als Ausdruck des „ewigen, unwandelbaren Gotteswillens“ gegenüber der selbstbestimmbaren und selbstbewussten Kreatur, das nothwendige, d. h. der göttlichen

Idee entsprechende Verhältniss zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer bestimmt, jegliche Veranstaltung der göttlichen Gnade aber nur die heilsame Wiedereinrückung der gefallenen Kreatur in jenes gesetzmässige Verhältniss bezweckt und bewirkt, wird man, dünkt mich, im Stande sein, die scheinbaren Antinomien der Freiheit von dem Gesetz und der Gebundenheit an dasselbe, der willigen Vollbringung desselben und des Zwanges, welchen auch der Gläubige sich noch anzuthun hat, lösen, d. h. die Stelle, welche das Eine und das Andere in dem wirklichen Christenleben einnimmt und damit die Möglichkeit und Unvermeidlichkeit des Zusammenseins beider aufzeigen können.

Wir begreifen hiernach sofort, welcher Meinung die Concordienformel den Ausspruch thut, dass bei Annahme völliger Verneuerung des Gläubigen, also gänzlicher Befreiung desselben von der Sünde, wie solche mit der Auferstehung von den Todten eintreten wird, weder von einer Predigt des Gesetzes noch von jener des Evangelii noch die Rede sein könne[49]). Während nämlich das Evangelium in diesem Falle des Objektes seiner Wirksamkeit ermangeln würde, indem die Restitution des Menschen, der es diente, erreicht ist, kommt die Predigt des Gesetzes nun eben darum in Wegfall, weil der Erneuerte völlig mit ihm eins geworden und jeglicher Zwiespalt, um dessen willen das Soll des Gesetzes an ihn erging, beseitigt ist. Nicht das Gesetz selbst wird hin-

weggethan, so wenig als das Verhältniss gelöst werden kann, welches kraft des ewigen und unwandelbaren Willens Gottes zwischen ihm und seiner Kreatur besteht, aber die „Predigt des Gesetzes", das Gesetz als „Treiber", die „Dräuung und Strafe" des Gesetzes[50]). Es waltet dabei allerdings noch eine Voraussetzung ob, auf welche bereits Luther hindeutete, als er gegen Agricola die Thesis formulirte: *non tollitur per Christum lex, sed restituitur, ut fiat Adam talis, qualis fuit, et etiam melior*[51]). Setzen wir nämlich die freie und willige Einheit des Erneuerten und Sündlosen mit dem Gesetz der ursprünglich adamischen schlechthin nur gleich, lassen wir mithin die Freiheit desselben sich noch nicht zur Nothwendigkeit des Beharrens in jener Einheit bestimmt haben, so wird zwar darum die Stellung des Gesetzes zu dem also Sündlosen keineswegs die gleiche sein mit der gegenwärtigen dem Sünder oder dem noch nicht sündlosen Gläubigen gegenüber, aber der aus Luther herübergenommene Vergleich mit Sonne, Mond und dem ganzen himmlischen Gestirn[52]) würde begreiflich auch auf den also Sündlosen nicht völlig passen. Ist doch ein Gebot, ein „du sollst", eine „Dräuung" auch an den ersten Menschen ergangen, damit daran die ihm anerschaffene Einheit mit Gottes Willen kraft der verliehenen Selbstbestimmung sich erprobe — der Vergleich passt genau genommen nur auf den *status confirmationis*, auf die heiligen Engel und deren ganz

freiwilligen Gehorsam[53]), auf das erlangte *non posse non peccare* der Erneuerten nach der Auferstehung[54]).

Es bleibt aber deswegen nicht minder begründet, dass der wiedergeborene und bekehrte Mensch im gegenwärtigen Leben Freiheit vom Gesetz nicht blos insofern besitzt, als er kraft der Rechtfertigung vom Fluche des Gesetzes erlediget ist[55]), sondern auch darin, dass, soviel er neugeboren ist, die Bethätigung der ihm eingepflanzten Einheit mit dem Gesetz des gesetzlichen Treibens nicht bedarf: Früchte des Geistes sind die Werke, welche er als solcher aus freiem lustigen Geiste vollbringt, nicht Werke des Gesetzes, eins zwar mit dem Gesetz, aber nicht aus gesetzlichem Motiv entsprungen[56]). Wohl könnte es scheinen, als wäre diese gesammte Annahme nebst der daraus gezogenen Folgerung mit einer Abstraction behaftet, um deswillen, weil weder ein Wiedergeborener schlechthin als solcher in Wirklichkeit existirt, noch die ethische Action desselben in der angenommenen Reinheit und Freiheit jemals zu Stande kommt. Aber der Schein schwindet, sobald wir uns erinnern, dass es sich hier um das Verständniss eines Zusammengesetzten handelt, welches wir als Ganzes nur dann richtig begreifen werden, wenn es uns gelingt, die Wirkung der einzelnen Factoren sicher zu bestimmen. So gewiss nirgend Glaube im evangelischen Sinne sich findet, der nicht zugleich den Charakter eines ethischen Princips — nicht eines formellen, sondern eines materiellen — an sich trüge, so ge-

wiss der Wiedergeborene als solcher ein mit Gottes Willen einiges Leben empfangen hat und jeglichen Lebens Natur es ist, sich zu bethätigen, mit derselben Gewissheit muss behauptet werden, nicht zwar, dass es reine Früchte des Geistes gebe, wohl aber dass die sittlichen Aeusserungen des Wiedergeborenen nothwendig und wesentlich dies an sich haben, „aus freiem lustigen Geiste", ohne Zwang und Furcht des Gesetzes, in der Liebe Gottes, mit der Befriedigung und Freude, welche jegliche Entfaltung eingeborenen Lebens begleitet, vollbracht, sohin Früchte des Geistes zu sein. Mag das Gesetz mit seiner Vorschrift, Warnung, Drohung immerhin einem solchen gegenüberstehen, mag er darum wissen und in diesem Bewusstsein handeln, niemals wird die Auswirkung des geistgeborenen Lebens um dieser Vorschrift, Warnung und Drohung willen geschehen, ja in dem Masse als sie um deswillen geschähe, würde sie aufhören, Früchte des Geistes zu wirken. Sie würde, indem sie in solcher Weise um des Gesetzes willen sich vollzöge, dem strafenden Urtheil des Gesetzes verfallen, denn nichts Anders als die Liebe zu Gott, die nicht um Gebotes willen liebt und sich bethätigt, fordert das Gesetz. Es will so bestimmt als möglich ausgesprochen sein, dass der evangelische, rechtfertigende Glaube nirgend existirt, wo nicht etwas zu spüren ist von solchen Früchten des Geistes[57]).

Wenn wir hierbei das gesetzliche Motiv gänzlich ausschliessen und die Norm des Gesetzes vor-

läufig ausser Betracht lassen, so kann doch auch bei dieser strengsten Vesthaltung der Spontaneität des christlichen Lebens von einer Beseitigung des Gesetzes überhaupt nicht die Rede sein. Darum kommt es dem Bekenntniss darauf an, das Missverständniss zu heben, als sei der Unterschied zwischen den Werken des Gesetzes und denen des Geistes irgendwie in dem Gesetz und nicht vielmehr und allein in dem Menschen gelegen [58]). Der „unwandelbare Wille Gottes, nach welchem sich die Menschen in ihrem Leben verhalten sollen", waltet und besteht fort und fort über ihnen, unangesehen, ob und inwieweit, oder ob nicht ihr Verhalten dem Gesetz entspreche; und wenn die Stellung des Gesetzes zu dem Einen oder zu dem Anderen sich verändert, so kommt dies nicht daher, dass das Gesetz ein anderes geworden sei hier oder dort, sondern des Menschen Stellung zu ihm hat sich gewandelt. „Früchte des Geistes" haben vor „Gesetzeswerken" nicht dies voraus, dass sie gesetzeslose sind, sondern indem die letzteren geschehen, weil sie geboten sind, aus Furcht der Strafe oder Gesuch des Lohns, sind sie in Wahrheit nicht Gesetzeswerke, solche nämlich, wie das Gesetz sie verlangt; und indem die ersteren geschehen, nicht weil sie geboten sind, sondern aus freiem lustigen Geiste, aus Auswirkung gotteinigen Lebens, sind sie in Wirklichkeit Gesetzeswerke, solche nämlich, durch welche das Gesetz erfüllt wird. Es ist keine Verschiedenheit und kein Widerspruch im Gesetze, dass

es zu den einen treibt und drängt, zu den anderen nicht, sondern weil es nicht treibt zu den Früchten des Geistes, darum treibt es zu den Werken des Gesetzes, und weil es jene nicht straft, darum straft es diese. Eben dies, was die Concordienformel als die Eigenthümlichkeit der Gläubigen nach ihrem inneren Menschen bezeichnet, dass sie nimmer ohne Gesetz und gleichwohl nicht unter dem Gesetz, sondern im Gesetz seien, im Gesetz des Herrn leben und wandeln, und doch aus Trieb des Gesetzes nichts thun[59]), ist in Wahrheit jene Congruenz und Einheit mit dem Gesetz, wie sie der rechtverstandenen Forderung desselben entspricht.

Es war bis jetzt nur das eine Stück der Lebensbewegung in dem Gläubigen, jenes, welches wir oben an zweiter Stelle nannten, die Ausgestaltung des in dem Glauben gesetzten und empfangenen ethischen Princips, dessen Verhältniss zu dem Gesetze wir besprachen. Wenn in Bezug auf dieses die Bestimmungen des Bekenntnisses am Nächsten mit den vorerwähnten Sätzen des Antinomismus sich berühren, indem auch nach jenen das Gesetz keineswegs als Factor innerhalb der bezeichneten Lebensbewegung mitwirkt, also die Activität des Gesetzes, wie die Antinomisten dies forderten, ausgeschlossen ist, so erkennt man doch leicht, dass die Confession deshalb noch gar nicht in jene Vorstellungsweise eintreten könnte, wornach das Gesetz für den Wieder-

geborenen nur die Stelle eines Objectes einnimmt, eine passive Stellung, etwa in der Weise der Kreaturen, deren er sich frei bedient. Der Wiedergeborene kennt das Gesetz als eine fortbestehende, Alles überwaltende Macht, welche nur darum auf ihn keinen Druck ausübt, weil er nicht mehr ausserhalb, sondern innerhalb derselben steht — der von aussen wirkende Druck hat bei ihm sich umgesetzt in den freiwaltenden, gesetzmässigen Trieb des wiedergeborenen Willens. Eben deswegen aber nimmt die Concordienformel keinen Anstand, nach einer andern Seite hin dem Gesetz einen Einfluss auf den Gehorsam des Wiedergeborenen zuzuschreiben, wenn auch, wie wir sogleich sehen werden, auf diesem Puncte die Möglichkeit aufhört, jenes Eine Stück der Lebensbewegung in dem Gläubigen fernerhin lediglich in seiner Besonderheit vestzuhalten. Nur die ethische Action selbst nach ihrem Vollzuge und nach ihrem Entstehungsgrunde stand bis hieher bei dem Wiedergeborenen als solchem zur Frage, und hier war es, wo auf das Bestimmteste verneint ward, dass der Gläubige aus „Kraft, Vermögen oder Trieb“ des Gesetzes, aus „Furcht der Strafe oder Gesuch des Lohnes“ und dergleichen[60]), die guten Werke des neuen Gehorsams vollbringe. Es wollen aber neben der Thätigkeit selbst und deren Triebkraft auch noch die Ziele in das Auge gefasst sein, auf welche jene Thätigkeit sich richtet, und hier wird behauptet gebrauche der heilige Geist das Gesetz dazu, dass er aus dem-

selben die Wiedergeborenen lehre und in den zehen Geboten ihnen zeige und weise, welches da sei der wohlgefällige Wille Gottes, und in welchen guten Werken sie wandeln sollen, die Gott zuvor bereitet hat[61]). Damit wird nun allerdings zugleich ein Auseinandertreten des göttlichen Gesetzes und des zur Einigkeit mit dem Gesetze wiedergeborenen Willens behauptet, und es fragt sich, wie dieser directe Widerspruch gegen den Satz des Antinomismus, *legem iusto normam bonorum operum non esse*, sich aufrecht erhalten lässt. Müssen wir nicht sagen, dass jenes Auseinandersein des Willens und des Gesetzes, kraft dessen letzteres dem ersteren allein Norm werden kann, eine Spannung zwischen beiden und eine ethische Incongruenz und Mangelhaftigkeit des Willens in dem Gläubigen setze, wornach dieser wenigstens nicht mehr nur als solcher in Betracht komme? Es ist nicht so. Denn die Erkenntniss ist etwas Anderes als das Leben, und das Dasein des wiedergeborenen gotteinigen Willens etwas Anderes als die Gewissheit über die Ziele seiner jedesmaligen Thätigkeit. Denken wir uns freilich den Samen der Wiedergeburt in dem Gläubigen vollkommen entfaltet und ausgereift, so wird die ethische Bethätigung desselben vermöge der ebenmässigen Erkenntniss jederzeit und in allen Stücken sich selbst normiren, Ort, Weise und Mass ihrer Aeusserung durch sich selbst finden können. Aber doch braucht man sich das Leben des Wiedergeborenen nicht nothwendig von

der Sünde inficirt vorzustellen, um zu begreifen, dass mit dem willigen Geiste des Gehorsams nicht in jedem Falle das klare Bewusstsein hinsichtlich der mannigfachen Objecte, an denen, und der verschiedenartigen Verhältnisse, in denen er zu bethätigen ist, verbunden sei. Auch ist es nicht ganz so, wie es den Anschein hat, als läge nun das Gesetz, welches die Norm des wiedergeborenen Willens bildet, nur ausserhalb desselben, denn es fasst sich die ganze Mannigfaltigkeit der Gebote, welche die Bethätigung jenes Willens normiren, in einer Einheit zusammen, die dem Wiedergeborenen als bestimmendes Princip bereits innewohnt. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Alle Werke, sagt Luther[62]), sind nichts, die nicht aus der Liebe kommen oder die wider die Liebe gehen, und es sollen keine Gesetze gelten denn an welchen man dies Gebot der Liebe übe. So gewiss mithin die Liebe der Grundzug ist, in welchem die Werke des Wiedergeborenen als solchen ihren Ausgangs- und Einheitspunct haben, so gewiss werden wir sagen dürfen, dass auch die gesetzliche Norm des sittlichen Handelns gerade ihrem wesentlichen Gehalte nach in dem Willen des Gläubigen beschlossen sei. Und eben unter dieser Voraussetzung hört das kraft seiner Gebote den Gläubigen normirende Gesetz gänzlich auf, der Spontaneität seines Handelns irgendwie Eintrag thun zu können: nicht als einen Zwang empfindet der Gläubige die Norm des göttlichen Gesetzes, sondern er

freut sich ihrer, als die ihm ermöglicht, sicheren Schrittes zu wandeln, wie er möchte.

Aber allerdings fällt auf diese Stellung des Gesetzes zu dem Wiedergeborenen noch ein ganz anderes Licht, wenn wir das Leben des letzteren ausserhalb der Isolirung betrachten, in welcher es uns bis jetzt erschien. Dieser Isolirung muss es entnommen werden sowohl nach der einen Seite hin, wo der Quell des neuen Lebens entspringt, wie nach der andern, wo dasselbe mit den Regungen der adamischen Natur sich berührt. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie jedweder geistliche Besitz des Gläubigen ihm nur in dem Masse bleibt, als er sich desselben stetig neu bemächtigt: die Wasser des Lebens müssen von Tage zu Tage neu geschöpft werden aus dem Heilsbrunnen, sollen sie anders bleiben, was sie seit Beginn des Glaubens waren. Der mit Gott einige, in der Liebe des Gesetzes stehende Wille ebbt und fluthet, je nachdem eine Erhöhung oder eine Minderung jener geistlichen Thätigkeit eingetreten ist, kraft deren er selbst ins Dasein trat, der Thätigkeit des Glaubens; und die Lebendigkeit und Energie dieses Willens steigt oder sinkt, je nachdem es ihm gelingt oder misslingt, die entgegenstehenden Regungen und Gelüste des Fleisches zu bemeistern und die von ihnen inficirten Organe seiner Natur in seinen Gehorsam zu bringen. Vergessen wir nicht, dass zwar Christus wahrhaftig in dem Gläubigen wirkt, aber nur insoweit ihn die-

ser kraft der ihm geschenkten Freiheit und Selbstentscheidung wirken lässt. Steht es aber so, dass bald einmal dort vermöge des gehemmten Glaubenslebens die ethische Thätigkeit des im Glauben urständenden Willens nur langsam und träge vorwärts geht, und bald einmal hier die Triebe des natürlichen Menschen, vielleicht um des gleichen Objectes willen, eine Verbindung mit den Trieben des Geistes eingehen, welche das klare Verhältniss beider zu einander in dem Bewusstsein des Gläubigen trübt, so sieht man wohl, wie wenig auch der Wiedergeborene der vesten und sichern Norm des göttlichen Gesetzes entrathen kann, und man erkennt zugleich, dass, soweit es sich bei jener zusammengesetzten ethischen Lebensbewegung um Aeusserungen des wiedergeborenen Lebens handelt, diese Norm eine Beeinträchtigung seiner Freiheit und Selbstwirksamkeit nicht involvirt.

Der Geist, sagt das Bekenntniss[63]), der heilige Geist, welcher nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predigt des Evangelii gegeben und empfangen wird, braucht das Gesetz, um aus demselben die Wiedergeborenen zu lehren, ihnen den wohlgefälligen Willen Gottes und die wahrhaft guten Werke zu zeigen. Aber nicht blos in diesem Einen Stücke der Beziehung des Gesetzes auf den Wiedergeborenen, diesen concret genommen, lässt es die Wirkung des Gesetzes durch den Geist vermittelt sein, sondern hinsichtlich des gesammten *tertius usus legis:* der Geist

ist es, welcher auch durch das Gesetz die Wiedergeborenen ermahnet und strafet, so sie wegen des Fleisches faul, nachlässig und widerspenstig sind; der Geist führt beide Aemter zusammen, er tödtet und macht lebendig, er führt in die Hölle und wieder heraus: so oft die Gläubigen straucheln, werden sie gestraft durch den heiligen Geist aus dem Gesetz, und durch denselben Geist wieder aufgerichtet und getröstet mit der Predigt des heiligen Evangelii[64]).

Es ist nothwendig, dies überall im Sinne zu behalten, wo in irgendwelcher Beziehung, sei es nun in der besprochenen, oder in den weiterhin zu entwickelnden, die Stellung des Gesetzes zu dem Wiedergeborenen in Frage kommt. Wir wissen, es ist möglich, aber nicht heilsam, dass das Gesetz mit seinen Geboten und Drohungen an den Menschen herantritt ohne zugleich mit dem Geiste, und von dem Geiste umfangen, den das Evangelium bringt. Aber was bei dem natürlichen Menschen möglich ist, das ist es nicht und soll es nicht sein bei dem Wiedergeborenen, der, wie innig auch noch mit den Kräften, Interessen, Sünden seiner adamischen Natur verwachsen, doch zur wesentlichen Eigenthümlichkeit seines Daseins dieses hat, dass alle ethischen Bezüge Gottes zu dieser seiner Natur durch den Geist vermittelt sind. Träte der Fall ein, dass das Gesetz anders als umschlossen und getragen von dem Geiste des Evangeliums eine Wirkung auf die Person oder Natur des Wiedergeborenen äusserte, so müsste das

Leben des letzteren entweder erstorben oder dem Ersterben nahe sein. Denn ein Wiedergeborener als solcher lebt nur so lange, als er den Geist der Wiedergeburt besitzt, und er besitzt ihn nur in dem Grade, als er ihn täglich neu empfängt. So gewinnen wir auch in diesem Betracht ein Innenleben des Gesetzes in dem Gläubigen, welcher den Geist hat und aus dem Geiste wirkt, und des Gläubigen in dem Gesetze, welches der ersterem einwohnende Geist mit seinem Willen braucht, und das Leben des Gläubigen ist ein gesundes, insofern und insoweit Alles, was das Gesetz normirend und lehrend, strafend und zurechtweisend ausspricht, hingenommen wird von ihm in Einigkeit mit dem Geiste, welcher das Gesetz braucht. Nicht gesund aber ist das Leben des Gläubigen da, wo zwar auch noch der Geist des Gesetzes Amt ihm gegenüber gebraucht, so aber dass er nur leidentliches oder gar widerwilliges Object seiner Thätigkeit wäre, und nicht, wie weh auch dem Fleische des Gesetzes Forderung oder Strafe thun mag, die Stimme des wiedergeborenen Ich im Herzen ein williges Ja zu der Gesetzespredigt des Geistes spräche.

Einer der Verfasser der Concordienformel, Chemnitz, bemerkt, indem er die Einsprüche der Antinomisten gegen den dritten Brauch des Gesetzes erwähnt, man könne dies zwar schön und gefällig ausmalen, dass der neue Gehorsam müsse freiwillig sein, ohne alles Lehren und Mahnen und Drängen des

Gesetzes, sowie ein guter Baum nicht des Gebotes bedarf, gute Früchte zu bringen, sondern von selbst dies thut kraft seiner eignen Natur. Aber schlüsslich hinterlassen diese Hyperbeln in den Gemüthern jene Keime, welche die Libertiner in sich aufgenommen und zur Reife gebracht haben, es sei nicht noth, dass ein Wiedergeborener sein Leben einrichte nach der Norm des göttlichen Gesetzes, von welchem er befreit sei, sondern was er vornehme, denke, thue, das sei aus dem Geiste, und wenn das Gesetz sagt: du sollst deinen Nächsten lieben, so sei es dem Wiedergeborenen freigestellt, ob er es thun wolle oder nicht. Er fügt hinzu, die christliche Erfahrung zeige, dass der neue Gehorsam doch nicht so freiwillig sei, wie ein guter Baum im Hervorbringen der Früchte: langsame Anfänge seien es, die nicht blos der Pflege des Evangeliums, sondern auch der Ermunterung und Nöthigung durch das Gesetz bedürften[65]). Gewiss, es wird keinem Christen in den Sinn kommen, die Wahrheit dieser Erfahrung in Zweifel zu ziehen, und es ist damit eben dies ausgesprochen, was das Bekenntniss meint, indem es auch die Wiedergeborenen der Mahnung und Strafe des Gesetzes vermittelst des heiligen Geistes für bedürftig erklärt. Indessen werden wir gut thun, um auch den Schein eines Widerspruches zu vernichten, dieser Erfahrung tiefer auf den Grund zu kommen und erinnern uns zu diesem Behufe dessen, was wir im zweiten Artikel über die zwiefache Repugnanz, die bei der Be-

kehrung in Betracht zu ziehen sei, entwickelt haben (I, S. 166 ff.). Jene Repugnanz, von welcher wir sahen, dass sie die Bekehrung unmöglich mache, kann es nicht sein, welche die Concordienformel meint, indem sie die Wiedergeborenen nicht allein als zu Zeiten „faul und nachlässig", sondern auch als „widerspenstig" bezeichnet. Sie hebt ja ausdrücklich hervor, dass dies „wegen des Fleisches" geschehe[66]). So ist mithin jene andere Repugnanz gemeint, von der wir wissen, dass mitten in derselben und durch dieselbe der gottgeschenkte Keim des neuen Lebens sich Bahn bricht, und wir haben es hier mit jenem Stück der Lebensbewegung in dem Gläubigen zu thun, welches wir oben an dritter und vierter Stelle erwähnten, mit dem Verhältniss des gottgeborenen ethischen Princips zu dem Widerstreit der sündigen Menschennatur. Diese Natur ist des Gläubigen eigene[67]), und seine Sünde ist es, die er dort sich regen fühlt. Die Entfaltung des neuen Gehorsams vermag um keinen Schritt vorwärts zu kommen, ohne auf diese Sünde zu stossen und deren Widerspruch und Widerstand zu erregen. Ja der neue Gehorsam geht recht eigentlich und wesentlich darauf aus, in diesen Kampf einzutreten und diesen Widerstand zu bemeistern. Mithin kommt jedes gute Werk, welches der neue Gehorsam vollbringen möchte und vollbringt, zu Stande nur unter Anwendung des Zwanges und der Gewalt, welche dem alten Menschen angethan wird. Und den alten Menschen wider

seine Gelüsten zu zwingen unter die Botmässigkeit des Gesetzes, an welchem der neue Mensch Lust hat, das ist die Aufgabe, welche der letztere sich gestellt weiss. Der Wille aber, von welchem dieser Zwang ausgeht, ist kein anderer als jener, welcher mit dem Gesetze kraft des Geistes der Wiedergeburt eins geworden: das Gesetz ist es, welches den Zwang ausübt. Und das Gesetz übt ihn gegenüber einer Natur, die, wie eben bemerkt ward, des Gläubigen eigene ist. Darum können wir in Wahrheit sagen, dass auch der Gläubige sich zwingen muss zu guten Werken, und Chemnitz hat Recht, wenn er die Erfahrung dafür aufruft, es gehe bei den Früchten des neuen Gehorsams doch so leicht nicht her, wie bei den selbstwachsenden Früchten des guten Baumes. Aber es ist um deswillen nicht falsch, dass die sittliche Bethätigung des Wiedergeborenen dem Fruchtbringen des Baumes gleiche, aus freiem lustigen Geiste erfolge — nicht das Eine setzen wir dem Andern entgegen, sondern mit dem Einen stützen wir das Andere. Indem der Gläubige Zwang gegen sich anwendet, um sich unter den Gehorsam des Gesetzes zu beugen, bezeugt er seine Einstimmigkeit mit dem Willen des Gesetzes; und weil er aus freiem lustigen Geiste die eingeborene Einheit mit dem Gesetze bethätigen will, daher kommt es, dass er sich zwingt unter den Gehorsam des Gesetzes.

Die Concordienformel bemerkt[68]), soviel den alten Adam anbelange, der den Gläubigen noch an-

hangt, müsse derselbe, der doch Alles wider seinen Willen und gezwungen thue, nicht weniger als die Gottlosen durch Dräuungen des Gesetzes getrieben und in Gehorsam erhalten werden. So scheint hier die reprimirende Kraft des Gesetzes, wie sie im *usus legis politicus* zur Erscheinung kommt, gleichgesetzt zu werden, mag sie gegenüber dem Ungläubigen schlechthin oder gegenüber dem alten Adam des Gläubigen sich geltend machen. Sie ist auch in Wahrheit die gleiche, wenn man lediglich den Druck des Gesetzes auf die sündige Natur, abgesehen von der verschiedenen Art, wie er zu Stande kommt, in Anschlag bringt, und wir sehen daraus, wie wenig eine abstracte Scheidung des einen Brauches des Gesetzes von dem andern dem Sinne des Bekenntnisses entsprechen würde. Ja wir müssen, nachdem wir vorher das Eigenartige des Zwanges, welchen der Gläubige gegen sich ausübt, bestimmt haben, jetzt auch der Gleichartigkeit desselben mit dem über den Gottlosen schlechthin ergehenden gerecht zu werden versuchen, damit die Thatsache, von welcher das Bekenntniss redet, nach allen ihren Seiten an das Licht trete. Die Dinge liegen gar nicht so, dass der wiedergeborene, das Gesetz in sich beschliessende Wille allenthalben bei der Bezwingung der adamischen Natur die Initiative habe, sondern wie das Gesetz Gottes als Ausdruck seines ewigen unwandelbaren Herrscherwillens über die gesammte sündige, d. i. dem Gesetz widerstreitende Welt zwingend

ergeht, mit der ihm einwohnenden Gewalt jegliche Auflehnung wider das Gesetz reprimirend, so ergeht es begreiflich auch über alle Sünde des Gläubigen und fragt zunächst gar nicht darnach, ob der Wille des Gläubigen mit ihm und in ihm sei oder nicht. Ist der alte Adam des Gläubigen „als der unstallig streitige Esel“ nicht allein „mit des Gesetzes Lehre, Vermahnung, Treiben und Dräuen“, sondern auch oftermals „mit dem Knüttel der Strafen und Plagen“ in den Gehorsam Christi zu zwingen, bis das Fleisch der Sünden ganz und gar ausgezogen und der Mensch vollkömmlich in der Auferstehung erneuert werde, so soll damit gar nicht gesagt sein, dass es seine, des Gläubigen, Hand ist, welche „den Knüttel“ des Gesetzes führt, sondern die strafende Repression des Gesetzes kommt wohl häufiger und stärker über ihn, als er selbst für gut fände, und nur das unterscheidet ihn von dem Ungläubigen, dass er die Ruthe noch küssen kann, die ihn schlägt. Ist doch auch darin das Gesetz dem Gläubigen Norm seines Handelns, dass er sich nicht selbsterwählte Gesetze macht, an die er sich zu binden oder mit denen er sich zu zwingen sucht, sondern dass er mit Willen dem Gesetz sich unterstellt, das ohne sein Zuthun schon über ihm waltet und dessen Züchtigung nach Gottes Willen über ihn ergeht. Wir erkennen daraus, wie übel es auch an diesem Orte gethan wäre, zu scheiden, was auf das Engste sich berührt, die Norm des Gesetzes, von welcher wir zuerst sahen, dass sie dem

Gläubigen noch bleibt, und die Strafe des Gesetzes, welche, wie wir so eben ausführten, ihn trifft. Aber auch dies wollen wir hier, Behufs des Zusammenschlusses mit dem Früheren, zu erwähnen nicht unterlassen, dass wenn der Gläubige in der beschriebenen Weise der strafenden Norm des Gesetzes willig sich unterstellt, der Geist der Gnaden es ist, welcher des Gesetzes Werk an ihm thut, derselbe, welchem er die Willigkeit seiner Unterstellung unter das Gesetz zu danken hat.

Wir haben den Thatbestand zu ermitteln gesucht, aus welchem sichs erklärt, dass die Erfahrung des Glaubens von der Unfreiwilligkeit des Gehorsams in keinem Wege widerspreche der nothwendigen Spontaneität der ethischen Bethätigung von Seiten des Wiedergeborenen. Die guten Früchte des Glaubens, dies war das Ergebniss, sind ein Zusammengesetztes, worin die Momente der Willigkeit und Unwilligkeit bei einander sind. Man kann in Wahrheit von einer *languida obedientia* des Wiedergeborenen reden, insofern die widereinanderstrebenden Kräfte des alten und des neuen Menschen sich gegenseitig paralysiren, und auch in dem günstigen Falle, dass der letztere jenen übermag, werden die guten Werke, welche das Product des Kampfes sind, gar oft nicht das Ansehen freier, selbstwüchsiger Entwickelung haben. Die guten Werke tragen die Spuren dieser ihrer Entstehung an sich, ethische Producte sind es, welche statt den reinen Glanz ihres göttlichen Factors

wiederzuspiegeln, vielfach befleckt sind durch die feindliche Antastung, die sie in ihrem Werden von den Kräften des Fleisches erfahren; ja sie sind in der Regel gar nicht reine Ergebnisse des göttlichen Factors, sondern es hängt sich diesem irgend ein Gelüsten des alten Menschen an, welches bei dem Product seine Rechnung zu finden glaubt. Hier ists denn, wo aufs Neue und wiederum andersartig das Gesetz an den Wiedergeborenen herantritt, seine Werke, sein gesammtes ethisches Thun, wägt und ihn fort und fort dessen überführt, dass dieser Werke keines vor Gottes ewigem legislatorischen Willen bestehe und nur die Gerechtigkeit Christi, die er besitzt im Glauben, sie und ihn vor Gottes Zorn und Gericht decke. Damit sind wir zu dem letzten Stücke gelangt, in welchem das Verhältniss des Gesetzes zu dem Wiedergeborenen, der *tertius usus legis*, sich kundgiebt, zu jener oben absichtlich an erster Stelle genannten Lebensbewegung in dem Gläubigen, da er fort und fort wie einst bei seiner Bekehrung sich wiederum birgt unter die Gnadenflügel seines Heilandes und damit zugleich das ethische Princip seines gottgezeugten Lebens redintegrirt.

Die Lehre des Gesetzes nämlich ist dem Bekenntniss zufolge in und bei den guten Werken der Gläubigen auch darum von Nöthen, weil ohne dasselbe der Mensch sich gar leicht einbilden könnte, dass sein Werk und Leben ganz rein und vollkommen sei, wogegen, wer die Unvollkommenheit und

Unreinheit beider in dem Spiegel des Gesetzes erkannt, mit Paulo sagen müsse, er sei darin nicht gerechtfertigt; und mit David: ich wandele den Weg deiner Gebote, aber gehe mit deinem Knecht nicht ins Gericht, denn sonst wird kein Lebendiger vor dir gerecht sein[68]). Es ist also in der That so, wie wir sagten, dass es sich hier um einen Dienst des Gesetzes handelt, welcher dem Gläubigen, indem und während er in der Kraft des Geistes den Weg der Gebote Gottes wandelt, zu dem Zwecke widerfährt, damit er wiederum dorthin sich wende, woher ihm von Anfang an die Rechtfertigung zu Theil ward. Und wenn an einer andern Stelle gesagt wird[69]), der heilige Geist führe beide Aemter sammen, er tödte und mache lebendig, führe in die Hölle und wieder heraus, so waltet dabei die gleiche Annahme, dass die Gläubigen, indem sie auf ihrem Wege straucheln, durch den heiligen Geist gestraft werden aus dem Gesetz und durch denselbigen Geist wieder aufgerichtet und getröstet mit der Predigt des heiligen Evangelii. In engem Zusammenhange damit steht, dass den Gläubigen beim Hinblick auf ihre guten Werke das Bewusstsein zugemuthet wird, es seien unsre geistlichen Opfer Gotte angenehm durch den Glauben um Christi willen[70]), ein Bewusstsein, dessen Existenz fort und fort die Erkenntniss voraussetzt, es seien die guten Werke auch des Wiedergeborenen gegen die Forderung des Gesetzes gehalten an sich unzureichend und verwerflich, und nur darum Gotte

gefällig, weil und insofern die Person des Thäters von dem Fluch und der Verdammniss des Gesetzes durch den Glauben an Christum gefreiet ist. Wir haben es also hier mit einer rückläufigen Lebensbewegung in dem Gläubigen zu thun, zu welcher das Gesetz mitwirkt, rückläufig darum, weil sie von dem begonnenen und währenden ethischen Processe des neuen Gehorsams aus zurücklenkt zu dessen Ausgangspuncte, dem Glauben an die Deckung der Schuld in der Gerechtigkeit Christi. Und bei dieser rückläufigen Bewegung ist die Anwendung des Gesetzes jener entsprechend, welche im zweiten Brauche desselben, für den erstmaligen Vollzug der Rechtfertigung, angenommen wird[71]), gleichwie wir oben sahen, dass die zwingende Thätigkeit des Gesetzes im Leben des Wiedergeborenen entspreche dem *usus legis politicus.* Die Antinomisten, welche den *tertius usus legis* verwarfen, beriefen sich darauf, dass, was man so nenne — wir wissen, die Anerkennung des Gesetzes als Norm für den Wiedergeborenen als solchen verweigerten sie — im Grunde eben nichts Anderes sei als der zwiefache Brauch des Gesetzes gegenüber dem alten Adam des Gläubigen[72]). Aber es war dies ein zwiefacher Irrthum. Denn so wenig es ausser Acht gelassen sein will, dass die drei *usus legis* gar nicht in abstracter Scheidung neben einander bestehen, wie wir dies nachzuweisen bereits Gelegenheit hatten, so ist doch weder dort, wo die zwingende Gewalt des Gesetzes wider den alten Menschen

durch Vermittelung des neuen oder unter Zustimmung desselben geübt wird, noch hier, wo der Spiegel des Gesetzes die Unzureichenheit der ihrem Wesen nach aus dem Willen des Wiedergeborenen hervorgegangenen Werke aufzeigt, der erste oder der andere Brauch des Gesetzes mit dem dritten identisch[73]).

Es hiesse eine gethane Arbeit erneuern, wollten wir hier im Einzelnen zeigen, wie das Gesetz auch den Wiedergeborenen fort und fort antreibe, im Glauben die Vergebung in Christo wiederum zu suchen. Denn nicht nur jenes ist früher zur Sprache gekommen, dass der Glaube überall nur existire als stetige Neusetzung seiner selbst, sondern auch dies, inwiefern die in jedem Falle davon unzertrennliche Reue in dem Gläubigen anders geartet sei als bei der Bekehrung. Sie ist nun ein gutes Werk, kommt jedoch als solches nicht in Betracht, insofern sie der Neusetzung des Glaubens vorangeht, sondern inwieweit sie ethische Bethätigung einer Person ist, die in dem Stande der Rechtfertigung sich befindet. In dem Masse aber als die Energie der Hingabe an Christum bei dieser Erneuerung des Glaubens sich verstärkt, wird auch die ethische Bethätigung des Gläubigen neuerdings an Stärke gewinnen: so wiederholt sich der Kreislauf des Christenlebens, indem jede Erfahrung der eigenen Schwachheit zu Christo zurücktreibt, dessen Kraft ihrerseits wiederum mächtig ist in den Schwachen.

Historischer Nachweis.

[1]) Nitzsch, über Gesetz und Evangelium, deutsche Zeitschrift 1851, S. 80. — [2]) S. D. 639, 1. Agricola sagt selbst, dass er diesen Brauch des Gesetzes zu bestreiten nicht im Sinne gehabt, vgl. Confession und Bekenntniss A 2 b: „Zum Ersten von dem äusserlichen Brauche des Gesetzes und von seiner Kinderzucht könnt ihr alle sämmtlich wohl zeugen, dass ich allewege gehalten und gelehret habe, dass man die zehn Gebot und legem moralem lehren solle, eine äusserliche feine Zucht und Ehrbarkeit zu erhalten, oder im Zaum zu halten den groben Mann und die Schwachen, und habe gesagt, dass Gott solche Zucht haben will und strafe gräulich, die solche Zucht verachten und überfahren, wie der Text sagt: ehre Vater und Mutter, willtu lange leben auf Erden, und St. Paul sagt: irret euch nicht, Hurer und Ehebrecher werden das Reich Gottes nicht besitzen. Ich habe auch gesagt, dass Gott allerlei öffentliche und heimliche Strafen, als Krieg, Mord und andere Unglück und Noth sendet, solche Sünde und Uebertretung damit zu strafen.“ Hiermit ist begreiflich diesem Brauche des Gesetzes noch ein weiterer Umfang zugestanden als nach der bekannten Thesis: Decalogus gehört auf das Rathhaus, nicht auf den

Predigtstuhl, Luther opp. lat. ed. Jen. I, fol. 554 a. — [3]) Vgl. Luthers Comment. in epist. Pauli ad Gal., ed. Erl. II, 60: Hic sciendum est, duplicem esse legis usum. Alter civilis est. Nam Deus ordinavit civiles, imo omnes leges ad coercendas transgressiones . . . Primus ergo intellectus et usus legum est coercere impios. Diabolus enim regnat in toto orbe terrarum et impellit homines ad omnis generis flagitia. Ideo Deus ordinavit magistratus, parentes, praeceptores, leges, vincula et omnes ordinationes civiles, ut, si non possint amplius efficere, revinciant saltem diabolo manus, ne pro libidine sua ita saeviat in suis.... Haec civilis coercio (— citio) summe necessaria est et a Deo instituta, cum propter publicam pacem tum propter omnes res conservandas, maxime vero, ne tumultibus et seditionibus ferocium hominum cursus evangelii impediatur..... Alter legis usus est theologicus seu spiritualis, qui est, ut Paulus ait, augere transgressiones, hoc est, revelare homini suum peccatum . . . et commeritam iram apud Deum. Näher kommt die Anschauungsweise Luthers der späteren Lehre de triplici legis usu in der Predigt über die Epistel am neuen Jahrestage, Erl. Ausg. 7, 287: „Aus diesem sehen wir nun . . . zum Andern, dass dreierlei Brauch des Gesetzes sind, oder dass sich die Menschen dreierlei Weise dazu stellen. Die Ersten, die es ganz und gar in die Schanze schlagen und frech dawider in einem freien Leben thun, diesen ist es eben als wäre es nicht ein Gesetz. Die Andern, die dadurch sich vor solchem wüsten Leben enthalten und in einem ehrbaren Leben behalten werden, gehen also in der Zucht äusserlich, aber inwendig sind sie dem Zuchtmeister feind, alle ihr Ding geht aus Furcht des Todes und der Höllen. Und also halten sie das Gesetz nur

äusserlich, ja das Gesetz hält sie äusserlich; inwendig halten sie es nicht und werden auch nicht gehalten. Die Dritten, die haltens auswendig und inwendig; das sind die Tafeln Mosis, auswendig und inwendig von Gottes Finger selbst geschrieben" S. 288: „Wer das Gesetz will recht predigen, muss diese drei Unterschiede führen, dass er ja beileibe den Dritten nicht predige das Gesetz als sollten sie dadurch fromm werden; denn das wäre Verführerei. Aber den Ersten soll mans also predigen, denselben ists gesetzt, dass sie ihr frech Leben lassen und unter dem Zuchtmeister sich bewahren lassen. Aber damit ists nicht genug, dass sie also bewahret werden und vom Gesetz behalten; sie müssen wiederum das Gesetz auch lernen halten. Da muss man denn mehr und über das Gesetz auch das Evangelium predigen, darinnen Christi Gnade wird gegeben, das Gesetz zu halten. Also ists gar viel ein ander Ding, das Gesetz bewahren oder halten, und vom Gesetz bewahret oder behalten werden. Die Ersten weder halten noch werden behalten; die Andern werden behalten; die Dritten behalten." Man vgl. hiermit die Darstellung der officia legis von Melanchthon in der zweiten Hauptrecension seiner Loci, C. R. XXI, 405 ff. und in der dritten, ibid. 716 ff. — [4]) Vgl. Mörlins disputationes tres pro tertio usu legis contra fanaticos, vom J. 1566, bei Schlüsselburg IV, 65—86. — [5]) Chemnitz Loci II, 106: Primus igitur usus legis est politicus. Non autem haec proprie est quaestio, an magistratus potestatem habeat, condendi leges, quibus subditi debeant obedientiam, sed de decalogo sive divina lege est quaestio: an eius doctrina sit proponenda non agentibus veram poenitentiam, an utile sit non renatos argui doctrina legis, vel coerceri, ne committant externa delicta. Man

sieht, die Bezeichnung usus politicus oder civilis entspricht dem Ausdruck iustitia civilis. Die Schwierigkeit der Sache ist Chemnitz nicht verborgen geblieben. Er bemerkt weiter: haec doctrina de politico usu legis praecipue traditur ob hanc causam, ut serviat explicationi obscurissimae disputationis de disciplina non renatorum, quae multas turbas excitavit. Scriptura enim simpliciter affirmat, quidquid non est ex fide, esse peccatum; item, mala arbor non potest bonos fructus facere. Quia vero non est Deus volens iniquitatem, videntur ergo male facere, qui non renatos vel monent vel coercent, ne externa delicta committant, quia nemo ad peccata est urgendus et disciplina in non renatis est peccatum. Hinc illae voces, consultius esse, ut non renati volutent se in omnis generis sceleribus potius, quam ut aliqua disciplina mores gubernent, quia facilior sit aditus ad gratiam meretricibus et publicanis quam Pharisaeis. Hoc quidem recte dicitur, si disciplinae assuatur opinio iustitiae in articulo remissionis peccatorum, sed tamen certum est, Deum severe flagitare disciplinam etiam in non renatis, ita ut eius violationem horribilibus poenis etiam in hac vita puniat, et tribuit remunerationes externas etiam non renatis servantibus disciplinam. — [6]) Chemnitz Loci II, 107: Perturbavit haec disputatio Erasmum. Inquit enim: „idemne igitur est, quando Socrates honeste vivit, ac si vel matrem veneno sustulisset vel sororem stuprasset?" Item, „disciplina", inquit, „etsi non meretur remissionem peccatorum, reddit tamen animum capaciorem gratiae, sanabilior est Socrates et habilior ad suscipiendam gratiam quam Phalaris." — Difficiles esse has disputationes, non est dubium. Non possunt autem simplicius, facilius et rectius diiudicari quam ex doctrina de politico usu legis.

Cavendum autem est, ne illa paedagogia eo extendatur, quasi in non renatis sit praeparatio quaedam ad gratiam; sed maneat intra illos terminos, quod ita possunt homines doceri de evangelio, per quod postea spiritus s. est efficax. Non enim potest tradi doctrina verbi Dei, ubi omnia miscentur sceleribus. Item, quia in illis, qui conantur honesta disciplina mores gubernare, multi sunt foedi lapsus et corda manent impura. Monet igitur disciplina, aliunde quaerendam esse iustitiam. Sed haec rectissime possunt exstrui ex 1 Tim. 1, et Rom. 1 et 2. — [7]) Dass die verschiedenen usus legis nicht neben einander liegen, sondern in einander eingreifen, bemerkt Musaeus, Praelect. in Epit. F. C. p. 228, ohne dass freilich die Art der Verbindung, welche er annimmt, sonderlich ansprechend wäre. Aber wir führen seine Worte auch zum Beweis dafür an, dass man die Stellung des Bekenntnisses zu der Sache schon in früherer Zeit ebenso auffasste, wie wir es oben gethan haben. Hic obiter observetur, quando F. C. triplicem legis usum ita distinguit, quod docendi causa distinctio ita tradatur, ut sc. ostendi posset, quem usum lex habeat in praefractis peccatoribus, quem item in hominibus convertendis et quem in conversis sive renatis. Alias si stricte et accurate loqui velimus, usus, quem vocant politicum, etiam includit didacticum. Fieri enim non potest, ut praefractos homines lex contineat in officio, quo externam conservet disciplinam, nisi etiam doceat, quae sint agenda, quae fugienda. Similiter paedagogicus usus absque didactico stare non potest; neque enim lex arguere potest peccata et hominem in peccatorum agnitionem deducere, nisi etiam doceat, quae sint bona opera divinitus praecepta, et quae sint facienda, quae vitanda. Denique didacticus etiam usus

coniunctus est cum peccatorum agnitione: nam quando lex renatis ostendit, quae agere, quae fugere debeant, simul hoc ipso arguit peccata, quae fugienda docet et minis etiam renatos a peccatis deterret. — [8]) Agricolas kurze Summarien der Evangelien, bei Förstemann I, S. 303. — [9]) Positiones bei Luther, opp. lat. Jen. I, fol. 516, Nr. 17. — [10]) Förstemann a. a. O. — [11]) Vgl. besonders die dritte Disputation Luthers, a. a. O. fol. 519 ff. 9) Omnia opera post iustificationem sunt aliud nihil quam poenitentia seu bonum propositum contra peccatum. 10) Nihil aliud enim agitur, quam ut peccatum per legem ostensum et in Christo remissum expurgetur. 27) Ipsa oratio dominica docet, legem esse ante, sub et post evangelium et ab ipsa inchoandam poenitentiam. 40) Quare non tollitur per Christum lex, sed restituitur, ut fiat Adam talis, qualis fuit, et etiam melior. Hierzu die 5. Disput. fol. 521 ff. 40) Quatenus Christus in nobis est suscitatus, eatenus sumus sine lege, peccato et morte. 41) Quatenus vero nondum in nobis est suscitatus, eatenus sumus sub lege, peccato et morte. 42) Quare lex promiscue docenda est, sicut et evangelium, tam piis quam impiis; 43) impiis, ut territi agnoscant suum peccatum, mortem et inevitabilem iram Dei, per quam humilientur; 44) piis, ut admoneantur carnem suam crucifigere cum concupiscentiis et vitiis, ne securi fiant. — [12]) Confession und Bekenntniss B 1 a. — [13]) Hiernach berichtigt sich das Urtheil Plancks V, 1, 67, welcher meint, man sei auf den Gegenstand, von welchem der dritte Brauch des Gesetzes handelt, während des Streites mit Agricola gar nicht gekommen. — [14]) Vgl· die oben (S. 275) angeführten Sätze des Predigers Anton Otto von Nordhausen. Ein Mehres bei Schlüsselburg IV, 38 ff. —

[15]) Einen ihrer hauptsächlichsten Vertreter, den Prediger Andreas Poach in Erfurt, haben wir ebenfalls oben (S. 274) bereits erwähnt. — [16]) Poach berief sich theils auf Schriftstellen wie Luc. 17, 9, 10, theils auf Luthers Aeusserungen z. B. in der Predigt über die Epist. am 2. Christtage Tit. 3, 4—8, Erl. Ausg. 7, 176: „So ist nun genugsam gesaget, dass unsere Werke nichts sind vor Gott und wir nicht das geringste Gebot in einem Werke erfüllen mögen Dazu ob wir schon so kräftig wären, alle seine Gebote zu halten und seiner Gerechtigkeit allenthalben genug zu thun, dennoch wären wir dadurch nicht würdig seiner Gnaden und Seligkeit; er wäre sie auch uns nicht schuldig zu geben; sondern möchte solches Alles von uns fordern als schuldigen Dienst von seiner Kreatur, die ihm zu dienen verpflichtet ist. Was er aber darüber giebt, eitel Gnade und Barmherzigkeit ist.“ Vgl. die Predigt über Joh. 10, 1—11, Erl. Ausg. 12, 360. Das Nähere über Poachs Meinung s. bei Schlüsselburg IV, 265 ff. Dass er den Gehorsam gegen das Gesetz nicht aufzuheben im Sinne hatte, spricht er an verschiedenen Stellen aus. Mörlin hatte ihm eingeworfen S. 279: Si lex non docet opera necessaria ad salutem, quomodo fidem lege stabilimus? Darauf antwortet er: Consecutio est vitiosissima. Nam fide legem stabilimus, non ad salutem, sed ad obedientiam. Liberi sumus a tota lege, quod ad iustificationem et salutem attinet, sed non quod attinet ad obedientiam. S. 272: Controversia non est de eo, an legem fieri oporteat, quod itidem non nego. — [17]) So in der Novissima confessio Antinomorum de tertio usu legis, bei Schlüsselburg IV, 45 ff., vgl. die Epistola Michaelis Neandri eiusdem argumenti, ebendas. S. 61 ff. Dort heisst es: In controversia de

tertio usu legis non quaeritur et controvertitur, an iustus . . . legitime utatur lege ad coercendos et terrendos cum politice tum theologice iniustos et carnem in omni homine, suam etiam carnem (quae non est melior iniustorum carne). Si vero tertium usum quis toto coelo distinguat a prioribus duobus usibus, ac inde tertium usum legis nominet, videtur quod iustus sicut aliis creaturis omnibus recte utitur, ut vino, cibo, potu, sic etiam lege utatur ut bona et utili et necessaria omnino politice et theologice, qua et iniusti et caro omnium hominum coercetur, politice et spiritualiter perducitur ad Christum. Die Frage ist also diese p. 46: An iusto seu novo homini lex sit posita, i. e. an lex novum hominem doceat bona opera, exigat ab illo, requirat, postulet bona opera, an illi lex imponatur, proponatur, ut doceat facienda — oder (p. 47) ob soli veteri homini seu carni tantum lex recte proponatur et imponatur, darvon fraget man. Hic cardo rei vertitur. — [18]) A. a. O. p. 45: Non controvertitur, an iustus, Christianus, novus homo, seu renatus meditetur in lege Domini, an delectetur in lege Dei, an meditetur in ea diebus et noctibus, an mente serviat legi Dei, an legem stabiliat per fidem, an faciat legem, an accepto spiritu sancto operetur cuncta, quae sunt in lege — de iis, inquam, non quaeritur, cum iustus solus legem servet, impleat, meditetur in lege et opera ante conversionem sibi in lege praecepta faciat et praeterea nemo alius in mundo. S. 46: Longe de alia re quaeritur . . . an se illa (lex) passive an vero active in iustum habeat, docendo videlicet ipsum facienda, normando et regulando, et tandem, an aliquid activitatis in iustum seu novum hominem possideat . . . an faciat iusto aliquid, an vero lex faciatur a iusto. Oder wie Michael Neander es ausführt p. 61 ff.: Ego in sen-

tentia persisto, quod lex iusto non sit posita in ullo usu seu officio, quatenus est iustus seu spiritu vivit.... et quod lex tantum accuset, damnet et nullum praeterea alium usum seu officium habeat, hoc est, quod lex norma bonorum operum maneat in aeternum, in ipso etiam inferno post novissimum diem, sed iniustis, reprobis, sed carni in omni homine, iusto autem spiritui, renato ex Deo nato seu novo homini non sit norma bonorum operum, hoc est, lex iustum non regat, normet, doceat, id est, non habeat se ei active sicut iniusto, sed normetur potius, regatur et doceatur a iusto, non agat amplius iustum, ut fecit ante conversionem et agit carnem, sed agatur nunc, sed patiatur, cum iusti, non amplius sub lege simus, sed supra legem et domini legis. Wie kann denn iusto lex norma sein, cum iustus legis sit dominus, legi imperet et saepe legi contraria faciat, ut maneat nunc lex iusto norma passiva, hoc est, sit lex passiva seu patiens, quae agitur, non vero agens, ut multi docent, et patiatur non agat, regatur non regat, et normetur non normet, ut se habet active et normative iniusto et carni seu veteri homini in omni homine tam iusto quam necdum converso aut regenerato. — [19]) Ebendas. S. 53. — [20]) A. a. O. p. 64. — [21]) Ibid. p. 60. — [22]) Vgl. Schlüsselburg IV, 49 und Luthers Werke, Erl. Ausg. 51, 301. — [23]) Ebendas. — [24]) A. a. O. 303. Andere ähnliche Aeusserungen Luthers in grosser Zahl in der Confessio Antinomorum, bei Schüsselburg a. a. O. — [25]) Siehe oben Anm. 17. Womit zu vergleichen die Aeusserung Mich. Neanders in der angef. Epistola p. 64: Iustus non modo lege recte utitur, sed omnibus creaturis Dei, diabolo etiam, peccato et inferno. Auf Luther konnte sich diese Anschauung

um so weniger berufen, als er das Gesetz nur da als creatura bezeichnet hatte, wo er davon redet, dass es Christo Unrecht gethan, vgl. Comment. in epist. ad Gal., ed. Erl. II, 152; Hauspostille IV, 10. — [26]) Schlüsselburg IV, 47. — [27]) Schlüsselburg IV, 59. Wir haben die Stelle wörtlich wiedergegeben. — [28]) S. D. 641, 6. — [29]) Vgl. S. D. 613, 19. — [30]) S. Heppe, der Text der Berg. Concordienformel, S. 104. Desgleichen S. 107, vgl. S. D. 641, 7. — [31]) S. D. 643, 17. — [32]) S. D. 643, 18. — [33]) S. D. 645, 24, 25. — [34]) Luthers Auslegung von der Hauptsumma Gottes Gebots, dazu vom Missbrauch und rechten Gebrauch des Gesetzes aus der Epistel St. Pauli 1 Tim. 1, 3 ff., Erl. Ausg. 51, 302. — [35]) S. D. 634, 15. So durchweg in dem Artikel; vgl. 640, 3: „Der h. Geist gebraucht das Gesetz zur Lehre, dadurch auch die Gläubigen lernen, Gott nicht nach ihren eignen Gedanken, sondern nach seinem geschriebenen Gesetz und Worte zu dienen, welches eine gewisse Regel und Richtschnur sei eines gottseligen Lebens und Wandels, nach dem ewigen und unwandelbaren Willen Gottes anzurichten“; 643, 17: „so lebet er (der Neugeborene) nach dem unwandelbaren Willen Gottes im Gesetz begriffen“; auch 645, 25. — [36]) S. D. 641, 7. — [37]) S. D. 641, 9. — [38]) S. D. 643, 18. — [39]) S. D. 644, 20. — [40]) Conf. Antin. de tertio usu legis, bei Schlüsselburg IV, 60. Id vero praecipue spectatur in hac controversia, ut incorruptum maneat discrimen legis et evangelii, non confundatur spiritus cum carne, novus cum vetere homine, quae duo non unum, sed duo realiter et vere sunt distinctissima, filio Dei tribuatur suus honos, nobis illibata maneat recta consolatio in lucta conscientiae et videamus ac indubitato sciamus contra diabolum et omnes

tentationes, quales simus in Christo, sancti videlicet iusti ac perfecti, fide, inquimus, gratia et imputatione, conditi ad omne bonum opus in Christo Jesu, quod opus bonum facimus sine lege docente, jubente, mandante, Christo in nobis vivente et legis omnia sine lege docente, faciente; ac porro sciamus, quales contra simus in carne nostra infernali ac sathanica, damnati videlicet, iniusti et ad omne bonum opus reprobi, non ex Deo sed diabolo nati, hostes Dei et proximi. — [41]) Predigt am 5. Sonntage nach Tr. in der Kirchenpost., Erl. Ausg. 13, 118. — [42]) A. a. O. — [43]) Predigt am 19. Sonntage n. Tr., Kirchenpost. Erl. Ausg. 19, 306. — [44]) Ebendas. S. 307. — [45]) S. D. 642, 9. — [46]) Predigt am 18. Sonntage n. Tr., Kirchenpost., Erl. Ausg. 14, 151 ff. — [47]) A. a. O. S. 154. Ich erinnere mich sonst keiner Stelle bei Luther, wo er so energisch die Erfüllung des Gesetzes einschärft, er thut es, wie man sieht, im Gegensatz gegen die Antinomisten. S. 152: „Also spricht er dürre und klar an andern Orten Mtth. 19, 17: willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote, item Luc. 10, 28: thue das, so wirst du leben. Das muss kurzum gehalten sein; und dass man davon viel disputiren wollte, als möchte man ohne das, das da heisset Gott lieben von ganzem Herzen und den Nächsten als dich selbst, selig werden, da wird nichts aus: es muss erfüllt werden so rein und vollkommen, als es die Engel im Himmel erfüllen. Darum ists unrecht und nicht zu leiden, so man wollte also predigen (wie Etliche vor Zeiten gethan haben und auch noch etliche tolle Geister thun): ob du schon nicht die Gebote hältst, Gott und den Nächsten liebst, ja ob du gleich ein Ehebrecher bist, das schadet nicht, so du allein glaubest, so wirst du selig. Nein, lieber Mann, da wird nichts aus, du wirst

das Himmelreich nicht besitzen; es muss dazu kommen, dass du die Gebote haltest und in der Liebe seiest gegen Gott und den Nächsten. Denn da stehets kurz beschlossen: willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote; item Gal. 5, 19, 21: offenbar sind die Werke des Fleisches, von welchen ich euch zuvor gesagt habe und sage noch, dass, wer solches thut, der wird das Reich Gottes nicht ererben." — Wir haben schon aus den Angaben im Texte gesehen, dass Luther diese schlechthin nothwendige Erfüllung des Gesetzes zwar zunächst in dem Sinne lehrt, dass Christus das Gesetz für uns erfüllt — aber er lehrt es nicht blos in diesem Sinne. „Solches will ich anrichten, spricht Christus, und erfüllen, nicht allein für meine Person, sondern euch auch dazu helfen, dass ihrs allhier anfahet und immer darin fortfahret, bis ihr dorthin kommt, da ihrs auch werdet ganz vollkommen erfüllen." S. 155: „Also fähet in uns an nicht allein die Gnade, sondern auch die Wahrheit, das ist, rechtschaffen Wesen, wie das Gesetz fordert . . . Denn das Gesetz wird nicht also aufgehoben durch die Gnade, dass auch die Wahrheit sollte nachbleiben, dass man nicht sollte Gott lieben" . . Zu der Vergebung der Gnade „wird uns auch gegeben der heilige Geist, welcher in uns eine neue Flamme und Feuer anzündet, nämlich Liebe und Lust zu Gottes Geboten. Das soll in dem Gnadenreich anfahen und immer fortgehen bis an den jüngsten Tag, da es nicht mehr wird Gnade noch Vergebung heissen, sondern eitel Wahrheit und ganz vollkommener Gehorsam. Indess bleibt es also, dass er immer schenkt, vergiebt, träget und durch die Finger sieht, bis wir begraben werden." — [48]) Sermon vom Unterscheid zwischen Gesetz und Evangelium (über Gal. 3, 23 u. 24), 19, 244. — [49]) S. D.

641, 6; 645, 24, 25. — [50]) A. a. O. . . „bedürften sie keines Gesetzes und also auch keines Treibers“ — „da er weder der Predigt des Gesetzes, noch seiner Dräuung und Strafen, wie auch des Evangelii nicht mehr bedürfen wird.“ — [51]) Lutheri Opp. Jen. T. I, fol. 559a (disp. IV, th. 41). — [52]) S. D. 641, 6. — [53]) Ebendaselbst. — [54]) S. D. 645, 24. — [55]) S. D. 640, 4. — [56]) S. D. 643, 17. — [57]) Man sieht daraus, dass das Bekenntniss weit entfernt ist, diesen von den Antinomisten der letzteren Art einseitig hervorgehobenen Gedanken abzuweisen. Vgl. die angef. Epistola Mich. Neandri, bei Schlüsselburg IV, 63: Quod iustus meditetur in lege Domini diebus ac noctibus, quod stabiliat legem per fidem, quod amet legem, admiretur inexhaustam sapientiam legis divinae, quod faciat opera bona in lege scripta et praecepta, imo ipse solus hoc faciat, quod lege recte utatur, quae omnia non tertius, quartus, duodecimus, aut quinquagesimus usus aut officium legis sunt (nam eo usque usus legis dividendo, distinguendo et subdistinguendo progressi sumus, artificium, dicendi loquentiam tractationem rerum theologicarum facientes), sed fructus fidei, spiritus seu regenerationis et officium iusti sunt. — [58]) S. D. 642, 15 ff. Vgl. Chemnitz, Loci II, 18 ff.: Non ita abolita est lex moralis, ut prorsus omitti possit, nec sic exstincta, sicut reliquae Mosaicae leges, sed abrogata est 1) quod ad iustificationem attinet; imo Gal. 3, 21: non est data lex, quae ita posset vivificare, ut ex lege esset iustitia; 2) quoad maledictionem, Gal. 3, 13: redemit nos a maledictione legis; 3) quoad rigorem exactionis, ut quod lex non acceptat obedientiam, nisi sit perfecta, munda et perpetua, et si quas maculas ac defectus habet, addicit maledictioni, Jacob. 2, 10. Ab hoc rigore exactionis

sumus liberi, Gal. 5, 18: si spiritu ducimini, non estis sub lege; illa vero abrogatio pertinet ad solos credentes, qui in Christo Jesu sunt Rom. 8, 1, et qui ducuntur spiritu Gal. 5, 18, Rom. 8, 4. Sed quod attinet ad doctrinam et obedientiam, lex moralis non est abrogata, sed aeterna et immutabilis, et sicut Urbanus Regius pulchre dicit: abrogatio legis moralis non facit aliquam mutationem in aeterna sapientia et regula iustitiae in Deo: sed quia Filius Dei in se derivavit obligationem legis, quoad obedientiam et poenam, fit in nobis illa abrogatione talis mutatio, quod liberati simus a maledicto et legis rigore. Dass damit die Sache nicht zur Klarheit gebracht ist, brauchen wir nur anzudeuten, nicht auszuführen. — Vgl. noch p. 19: Nota, quam accuratę Paulus sit locutus: nominat maledictionem, chirographum adversans nobis, mortem, peccatum, quando de abrogatione legis moralis loquitur. Item non dicit legem moralem esse mortuam abrogatam, sed nos esse mortuos, καταργηθῆναι legi, ut significet, fieri mutationem, non in regula illa iustitiae in Deo, sed in nobis, sicut antea dictum est. Cf. Gerhard, Loci VI, 96 und Cottas Anm. daselbst. — 59) S. D. 643, 18. — 60) S. D. 642, 11; 643, 18; 643, 16. — 61) S. D. 642, 12. — 62) Luthers Kirchenpost., über Matth. 22, 34—46, Erl. Ausg. 14, 143. — 63) S. D. 642, 11. — 64) S. D. 642, 12—14. 65) Chemnitz, Loci II, p. 107, 108. — 66) S. D. 642, 12. — 67) S. D. 645, 24: „Dann der alte Adam als der unstallig streitige Esel ist auch noch ein Stück an ihnen.“ — 68) S. D. 644, 21. — 69) S. D. 642, 12—14. — 70) S. D. 644, 22, 23. — 71) S. D. 639, 1. Es ist der usus legis paedagogicus, oder nach der später von den Dogmatikern beliebten Viertheilung jener und

26

ihm vorangehend der usus elenchticus. Vgl. hierüber Schmid, Dogmatik der evang.-luth. Kirche, 4. Aufl. S. 386 ff. — [72]) Wir verweisen auf unsere Entwickelung der antinomistischen Gedanken zu Anfange dieses Artikels, und ausserdem auf Mörlins disput. II. de tertio usu legis, bei Schlüsselburg IV, 74, prop. 32—37. — [73]) Man kann nicht sagen, dass die altkirchlichen Dogmatiker ihre sonstgewohnte Schärfe der Entwickelung der bei dem tertius usus legis in Betracht kommenden ethischen Verhältnisse zugewendet haben. Die erwähnten drei Disputationen Mörlins pro tertio usu legis vom J. 1566 bei Schlüsselburg a. a. O. ergehen sich zum grossen Theil in ungeschickten und gehässigen Insinuationen, ohne tieferes Eingehen auf den Gegenstand. Chemnitz, Loci II, 108, bestimmt den usus legis in renatis als einen dreifachen: 1) Quod ad doctrinam et obedientiam attinet, ut renati sciant, qui cultus, qualia opera placeant Deo, ne excogitent novos cultus sine verbo et discant, voluntatem Dei esse, ut inchoent obedientiam erga mandata Decalogi. 2) Ut illa norma legis ostendat imperfectionem et immunditiem adhaerentem bonis operibus, alias enim facile incidunt in Pharisaeismum. 3) Quia renovatio spiritus in hac vita non tollit totam vetustatem, sed simul manent vetus et novus homo, exterior et interior, est igitur legis usus in renatis, ut arguat et coerceat vetustatem; et initia novae obedientiae languida sunt, non fertur toto spiritu et anima sunt igitur languida illa initia non tantum fovenda evangelicis obtestationibus, sed et praeceptis, exhortationibus, comminationibus, promissionibus legis excitanda, urgenda. Schon Gerhard wich von dieser früheren, ungefähr mit der Concordienformel übereinkommenden Lehrweise ab und bezeichnete den tertius usus legis (Loci V, 383)

als den, quo instruit renatos, quae sint vere bona opera, in quibus ambulare debeant ac Deo placere possint. Quemadmodum enim equus indomitus freno coercetur et constringitur, domitus vero equus eodem freno dirigitur, ut intra metas recti itineris iuxta arbitrium sessoris retineatur, ita lege Dei intractabiles homines coercentur, regenerati vero ea diriguntur et retinentur intra metas eorum operum, in quibus iuxta Dei voluntatem debent ambulare. Wir brauchen nicht zu sagen, warum das Gleichniss hinkt; was aber Gerhard bewog, den dritten Brauch des Gesetzes auf jene instructio der Wiedergeborenen zu beschränken, war die Erwägung, dass die anderen usus sich in dem Wiedergeborenen nur insofern wiederfinden, als er die adamische Natur mit den Nichtwiedergebornen gemein hat, wie er dies wenigstens sofort hinsichtlich des ersten usus ausführt. Das Unrichtige dieser Erwägung haben wir im Texte nachgewiesen. Jene Beschränkung des tertius (oder quartus) usus legis auf die Normirung des Christenlebens findet sich bei einer Reihe späterer Dogmatiker wieder, z. B. Quenstedt IV, 10; König, theol. pos. ed. 8. p. 222, Kromayer, theol. pos. pol. p. 600, während dagegen Andere, mehr an die Lehrweise der Concordienformel und Chemnitzens angeschlossen, auch solche Stücke mit in den tertius usus hineinnahmen, welche zugleich dem ersten und zweiten Brauche des Gesetzes eignen. Vgl. Hutter, libri christ. Concord. explicatio p. 487: Hoc suo munere (nämlich gegenüber den Wiedergeborenen) tripliciter fungitur lex moralis: 1) docendo, ostendens, quae opera quique cultus Deo placeant, ne in ἐθελοθρησκείας crimen renati incidant; 2) arguendo, nempe imperfectionem operum, quae a renatis fiunt — ne forte Pharisaicam aliquam sive meritoriam iustitiam

illis affingant; 3) excitando, quia enim vetus Adam in renatis non prorsus expellitur, sed in carne nostra subinde dominium aliquod affectat, ac proinde ad studium bonorum operum segnior ac languidior est, ideoque lex suis praeceptis, exhortationibus, comminationibus illum excitat, ut spiritui sancto, volenti novos subinde motus operari, haud contumacius repugnet. Tertium istum usum in scholis nominare solemus *διδακτικόν*, et renatos unice respicit. Aehnlich Baier, Comp. theol. pos. p. 736, der zugleich noch bemerkt: Imperfectionem novae obedientiae ostendens ad poenitentiam quotidianam ducit; und völlig übereinstimmend Scherzer, Systema theol. p. 272. Erwägungen über das Verhältniss der drei usus zu einander finden sich allerdings, gehen aber nicht wesentlich hinaus über die uns schon bekannte Bemerkung von Musaeus (cf. Anm. 7.), dass der didacticus usus auch bei dem politicus und paedagogicus seine Stelle habe: Bechmann, annotat. uber. in Comp. Hutteri p. 453: Si enim coerceri debent feri et indomiti homines lege morali, lex docere eos debet, quae facienda, quae omittenda; similiter si lex peccatores ad agnitionem peccatorum perducere debet, necesse est, ut eos doceat, quae ab ipsis debuerint observari, quae peccata contra haec vel illa praecepta commiserint. Der Ausdruck, dessen man sich später bediente: Quamvis legem renati perfecte implere nequeant, possunt tamen eam debentque implere eatenus, uti id Deus in foedere gratiae sive sub evangelio requirit, z. B. bei Pfaff, instit. theol. dogm. et mor. p. 302, ward mit Recht von Joh. Fecht beanstandet, welcher in seinen lection. theol. p. 399 sagt: Ambigua neque carens periculo locutio est: Deum vi novi foederis evangelici requirere consequenter et post

collatam gratiam mandatorum suorum obedientiam. Denn: pactum evangelicum a Deo cum homine initum plane gratuitum est, nec nisi ordinis, intra quem Deus oblatam gratiam dispensare velit, observationem a nobis requirit, nempe ut poenitentia acta in Christum credamus. Man gewahrt dort die ersten Spuren von dem allmählichen Hinschwinden des richtigen Urtheils über Gesetz und Evangelium und damit zugleich über den Sinn des tertius usus legis.

collatam gratiam mandatorum suorum obedientiam. Deum; pactum evangelicum, a Deo cum homine initum plane gratuitum est, nec nisi ordinis, intra quem Deus oblatam gratiam dispensare velit, observationem a nobis requirit, nempe ut poenitentia acta in Christum credamus. Man gewahrt dort die ersten Spuren von dem allmählichen Hinschwinden des richtigen Urtheils über Gesetz und Evangelium und damit zugleich über den Sinn des tertius usus legis.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Frank, Franz Hermann Reinhold <<von>>,

Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet

Bd.: 2

Erlangen 1861

H.ref. 154 hs-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10449058-0